ИСТОРИЯ

Л. П. КАРСАВИН

КУЛЬТУРА СРЕДНИХ ВЕКОВ

ИЗД-ВО
„ОГНИ"

ПЕТРОГРАДЪ
1918

ИЗ ТОЙ ЖЕ СЕРІИ:

Академик В. В. БАРТОЛЬД. КУЛЬТУРА МУСУЛЬМАНСТВА.

Проф. М. И. РОСТОВЦЕВ. РОЖДЕНИЕ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ.

Проф. А. Е. ПРЕСНЯКОВ. РУССКОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ.

Проф. А. Е. ПРЕСНЯКОВ. МОСКОВСКОЕ ЦАРСТВО.

Прив.-доц. П. В. БЕЗОБРАЗОВ. ОЧЕРКИ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ.

Проф. И. М. ГРЕВС. КОНЕЦ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ.

Проф. О. А. ДОБИАШ-РОЖДЕСТВЕНСКАЯ. КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ.

Проф. Б. А. ТУРАЕВ. ДРЕВНИЙ ЕГИПЕТ.

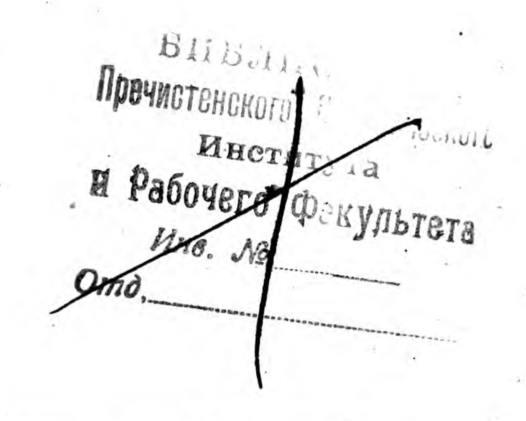
Акад. Н. Я. МАРР. ХРИСТИАНСКИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ ЗАКАВКАЗЬЯ.

Прив.-доц. М. А. ПОЛИЕВКТОВ. ЕВРОПЕИЗАЦИЯ РОССИИ ПРИ ПЕТРЕ ВЕЛИКОМ.

Проф. М. И. РОСТОВЦЕВ. ЭЛЛИНСТВО И ИРАНСТВО НА ЮГЕ РОССИИ.

Рисунок обложки и заглавной страницы исполнен художником
Д. И. МИТРОХИНЫМ.

15-я Государственная типография. Петроград. Звенигородская, 11.



„История..., предмет беспредельный, многосложный, доставляющий более хлопот, чем приятности или истины...“

Августин. О порядке II, XII, 37.

Историю культуры автор понимает, как изображение развития или раскрытия некоторой основной психической стихии, проявляющейся чрез индивидуальные осуществления во всех сферах жизни изучаемой коллективности—от социально-экономических отношений до высот мистико-философского умозрения. Задача „очерка“ сводится к выяснению главных черт в *средневѣковой* (IV—XIII в.—основания такого хронологического определения даны в самом изложении) жизни „духа истории“ со стороны их *внешняго* обнаружения, чем „история культуры“ и отграничивается от лежащей в основе ее „метафизики истории“. Такая постановка вопроса не вполне согласуется с временно господствующим в „исторической науке“ направлением, ушедшим в специальные, но *беспринципные* искательства и пытающимся об'единить разлезающуюся груду сведений только в неудобочитаемых компендиях и *коллективных* — точно синтез может быть коллективным делом! — „всеобщих историях“. Однако она связана с забытыми традициями классиков истории и ее философского (не „методологического“) осмысления, с именами Мишле, Тэна, Ранке и Буркхардта, Шеллинга, Гегеля и Фихте, небрежение заветами которых и привело нас к „лабораторным“ методам и „микроскопическим“ результатам.

За эти слова, вне всякаго сомнения, пишущий их подвергнется обвинению въ горделивых притязаниях и самонадѣянности, что и позволяетъ ему об'яснить, не обвинителям, а безпристрастным и внимательным читателям, почему они все-таки написаны.—Может быть, результаты работы и не соответствуют вложенному в нее труду, а „очерк" не удался. Самый подход к делу и понимание задачи кажутся автору единственно правильными и настоятельно необходимыми для выведения истории изъ состояния аморфности и рассеянности, въ каком она сейчас находится. А это обязывает пренебречь личными соображениями и въ меру своего разумения и сил указать на забываемые основные проблемы науки, что лучше достигается не „методологическими" трактатами, а синтетическими, хотя бы и рискованными попытками. Автор просит своих читателей в центр внимания поставить вопрос о том, необходимо ли и плодотворно понимать историю так, как она понята на нижеследующих страницах. Тогда и неполные и даже неудачные наблюдения могут стать полезным материалом для будущих синтетических построений, время которым все равно приходит, хотим мы того или не хотим.

Большою трудностью является необходимость „вырвать" средневековье из общего процесса, искусственно ограничив себя пределами десяти веков и Запада, даже части Запада. Отсюда вытекают неизбежные недомолвки и, что хуже, неполнота понимания самого средневековья. Но, как говорил еще Анаксагор, „наука обширна, а жизнь коротка"; с другой же стороны, средневековье представляет собою известное культурное целое, выражающее проходящий через него общий процесс культурного развития (тоже вполне понятный лишь в плане мирового бытия) и в то же время обладающее некоторым самодовлением и непреходящею ценностью, абсолютным значением. Пренебрегая средневековыми схо-

ластиками и мистиками, мы суживаем наше постижение вечного: забывая о „простых“ явлениях жизни, отрезываем себе путь к пониманию ее существа; от‘единенные от прошлого, целостно не живем в настоящем.

К выяснению „основной психической стихии“ можно подходить с разных точек зрения, и данное на страницах этого очерка построение не требует признания религиозно-философских взглядов автора: оно, хотя и ценой отказа от последних об‘яснений, легко переводимо на язык позитивной мысли. Ведь „основную психическую стихию“ можно изучать и только по ее проявлениям в экономической или политической истории, отбрасывая религиозные проблемы. Но, если вообще религиозно-метафизическое понимание ближе к истине и плодотворнее—в применении к средневековью, к эпохе по преимуществу религиозной, оно предписывается самим существом дела. Следует устранить возможность важного недоразумения.—Цель автора не в об‘яснении экономических явлений религиозными, не в искании и указании причин, хотя для краткости ему и приходится прибегать к видимости причинного об‘яснения: к „потому“, „поэтому“, „так как“ и „в силу“. Его задача обнаружить деятельность основных моментов развития в разных сферах жизни, не касаясь чрезвычайно сложного вопроса о взаимоотношении этих условно разделяемых в исследовании и изложении сфер. Ясно, что для выполнения такой задачи нет необходимости стремиться к связному и полному изображению средневекового процесса во всех его аспектах. В одних случаях стихия жизни ярче сказывается в философской мысли, в других—в экономической борьбе, что нисколько не препятствует религиозному (но уже в высшем смысле) пониманию второй. К сожалению, ограниченность отведеннаго автору места принудила его сосредоточиться на трех главных странах средневековой европейской куль-

туры и отказаться от мысли включить в изложение историю Пиринейского полуострова, славянского мира и даже Англии. Это сделало бы очерк более полным и позволило бы развить ряд высказанных в нем соображений, но чрезмерно увеличило бы об‘ем его. Пришлось выбирать между внешней неполнотой и крайнею недоступностью изложения. Предпочтительнее первое, тем более, что даже при таком самоограничении необходимо было стремиться к сжатости изложения и допускать его неравномерность в расчете на просвещенного и любезного читателя.

I.

Во главе падающей Западной Империи стоит „божественный“ „государь, разрешенный от уз закона“, разрешенный потому, что „воля государя—высший закон“. Ничем не ограниченный деспотизм отделенного от подданных пышным двором и приличествующим божеству культом, увенчанного диадимой „владыки“, занял место слабого подобия демократии—сенатской олигархии. Государство—его собственность; подданные—его рабы. Опираясь на войско и многочисленную, все растущую бюрократию, двор императора чувствует себя всевластным, и нет сферы жизни, куда бы он не считал себя вправе проникнуть и не проникал, если это ему было нужно и если он... мог это сделать. Мелочному надзору подчинены города, уже юристами III в. сравниваемые с опекаемыми малолетними. Еще дальше идет прикрепляющее к городу „куриалов“ государство в надзоре за корпорациями. Оно обращается к принудительным средствам в деле обработки земли, правда—понуждаемое к тому обезлюдением империи и падением земледелия, устанавливает таксы на товары и стремится заставить население торговать. Но вся политика правительства лишена ясного понимания своих целей и положения страны. Бюрократия размножается не в силу потребностей управления, а по соображениям родства и дружбы, становясь не только органом власти, а и язвою общества. Общество все более рассматривается

с фискальной точки зрения, и пред лицом запустения империи, стараний разных групп населения убежать от делающихся нестерпимыми налогов, переменить профессию и положение государство знает только одно начало—охранительное, только одно средство—принуждение. Бегут из своего города куриалы—государство прикрепляет их к должности и делает ее наследственной; бегут колоны—оно, не думая, что беглецы, может, лучше устроятся и станут платежеспособнее на новых местах, прикрепляет колонов. Так же закрепляются члены корпораций, солдаты, мелкие чиновники. Общество насильственно вгоняется в рамки кастового строя, что выражается даже в формах внешнего общения—в привязанности к отличиям и титулам, заражающей одинаково и государя и подданных, в разном отношении закона к „honestiores" и „tenuiores". Правительство знает, что его бюрократический аппарат действует плохо, знает о вопиющем грабительстве чиновников и умеет бороться с этим только безконечным повторением угроз и... увеличением бюрократии в целях безполезного надзора. За немногими исключениями, государи и „государственные люди" конца империи обнаруживают полное отсутствие духа творческой инициативы и ясного понимания действительности. К тому же, внутреннее управление делается лишь средством для внешней политики, великодержавной по традициям, бессильно уступающей—в лучшем случае за формальное признание верховенства Рима—все новые и новые области варварам и обороняющей быстро суживающиеся границы. Великодержавие становится бледною, хотя еще и прекрасною мечтою, а реальная власть переходит в руки „военной партии"—варваров Рикимера, Гундобада, Одовакара.

Централизация и бюрократизация империи вместе с проникновением деспотизма во все сферы жизни знаменуют собою падение политической и всякой иной ини-

циативы всех общественных классов и групп и даже отдельных лиц, а бюрократический дух убивает политическую инициативу самой бюрократии вплоть до высших ее слоев, где карьеризм приходит на смену политической деятельности. Литература и переписка IV—V веков дают нам представление о политическом миросозерцании лучших людей эпохи.—Магнаты, родовая и чиновная знать, сильны на местах своим землевладением и личным влиянием. Освобожденные в большинстве случаев, как „сенаторы“, от подчинения местным властям и от падающих на территорию города налогов, они—первые люди в своем городе, магистраты, члены его курии, его патроны, епископы. Вместе с губернатором и муниципальными должностными лицами они избирают патронов и кураторов, назначают профессоров, участвуют в составлении инвентаря городского имущества и в раскладке налогов. Они любят свой родной город, свою родину, и еще в V в. галльская знать только „намеревается сбросить с себя пену кельтской речи“. Сидоний, знатный поэт и епископ V в., противопоставляет свой овернский народ, „равного которому не создавала еще щедрая природа“, „старому роду римлян“. Его Овернь, его Галлия кажется ему великим целым, символизирующим еще большее целое—Рим. „Я не знаю, говорит он устами Рима, кто может сравниться с Траяном.—Разве ты, Галлия, опять пошлешь победителя“.

Так местный патриотизм расширяется в общеимперский.—Все же, Рим пристанище и жилище законов, ось мира и отечество свободы. И, негодуя на его тираннию, провинциальные магнаты любят его инсигнии и пурпур его вождей. Они с горечью смотрят на падение мощи империи, с ужасом—на бурные волны варварских нашествий, бессильно мечтая о былой „доблести“ римлян. Но им чужд действенный общеимперский патриотизм.

Вне прохождения обязательного для всякого порядочного человека „cursus honorum“, вне карьерных соображений их политическая мысль расплывчата и безплодна; понимание ими задач империи элементарно и схематично, хотя и облекается оно в пышные панегирики и громкие фразы, заимствованные у древних. В их искреннем и живом, одушевляющем на прекрасные слова и чувства, патриотизме, видна внутренняя слабость и дряблость, и не случайно, что ось его—любовь к римской культуре: к литературным занятиям и—у немногих—к науке. У этих политиков-мечтателей местный патриотизм на деле всегда преодолевает общеимперский, а личные экономические и культурные интересы преодолевают патриотизм местный. Потому то и возможны удивительный оптимизм некоторых, прямое забвение элементарного патриотического чувства и долга другими, равнодушие столпов христианской церкви к судьбам империи.

Для знати отечество сводилось к охраняемой „римским миром“ культуре и преимущественно к образованности, понимаемой риторически-литературно. В широких слоях населения, ведущих глухую борьбу с государством за свое благосостояние, нет и такого патриотизма. Для них идеал отечества—идеал материальной культуры: то, что создает возможность плодотворного труда и спокойной жизни. В массах, чувствующих гнет государства, думающих, что оно со своими благами и блеском существует лишь для богатых, видящих даже в истязаемых властью куриалах только тиранов, нечего искать жертвенного патриотизма. Массы не видят в имперском единстве пользы для себя. Они готовы приветствовать несущих им облегчение от фискальнаго гнета варваров, ждут и жаждут их прихода и, как галльские „багауды“, переходят на их сторону.

Идея отечества исчезала или становилась бледным образом, теряя свою жизненность и силу, и только

местный патриотизм временами вспыхивал в борьбе с варварами или с германофильской политикой империи. Политическая мысль и жизнь замирали. Терялось понимание государственных целей и задач, и политические взгляды становились отвлеченною идеологией. Но то же самое исчезновение духа инициативы наблюдается и в других областях жизни, прежде всего—в тесно связанной с политикою экономической деятельности. Сохраняя видимое единство, империя уже утратила единство хозяйственное. Прекратился живой обмен между отдаленными провинциями, а вместе с ним исчезла и дифференциация империи по родам производства. Участвовавшие прежде в широком обмене крупные поместья замыкались в себе и стремились к самодовлению. А под их сень старалось укрыться и ремесло. Торговый класс отрывался от всего организма хозяйственной жизни или приспособлялся к потребностям магнатов... Легкость и быстрота перехода к более простым формам экономического быта свидетельствуют о том, как мало в империи жизненной экономической силы, уменья и желания оценить хозяйственную культуру, как мало экономической инициативы, как велика „атония" и в этой области жизни. Дело не в том, что хозяйственные бедствия, нашествия варваров и гнет деспотизма убивали жизнь, а в том, что не было сил и желания бороться с этим.

Не государство вгоняет общество в рамки кастового строя. Само общество, пассивно отдаваясь ходу вещей, теряет потребность в свободной социальной жизни. Толпы безработного люда бездельничаютъ и просят милостыню на улицах и площадях большого города, а у самых ворот его земля лежит заброшенной и невозделанной и плодороднейшие местности покрываются болотами. Падают классовое самосознание и классовая гордость: куриалъ бежит в колоны, сво-

бодный земледелец ставит себя в жалкое положение прекариста, делается клиентом, крепостным, рабом. Очевидно — и личная свобода перестает уже быть благом. Недаром закрепление общества представляется вполне естественным и удобным средством управления империей. Государство закрепощает куриалов. Превращая свободных колонов в крепостных, оно лишь подтверждает стихийный социальный процесс. Патронатные связи и прекарий вырастают вне прямого воздействия государства, как и создание около магната связанного с ним личною и земельною от него зависимостью мирка. И на такие сплоченные узко-личными интересами властвования и заступы мирки дробится империя. Они, прообразуя собою феодальный строй, крепче и сильнее умирающих провинциальных и муниципальных единств. Правительство принуждено делать их, уже не нуждающихся друг в друге, последними инстанциями своей власти. А они повинуются центру только до тех пор, пока есть у центра сила, удерживающая их в высшем единстве. В этих магнатских мирках, как в микрокосмосах, сосредоточиваются остатки римской материальной культуры; сами магнаты хранят духовное наследие античности.

Общечеловеческое значение и смысл римской империи в создании римской — не латинской или италийской, а общеримской культуры, рост которой осенен „римским миром“. Империя никогда не представляла собою этнографического единства, и поэтому настоящею целью ея не могла быть национальная культура. Исходным моментом развития, конечно, была культура римлян. Римское оружие, ее же создание, открыло ей мир, распространяясь в котором, она быстро потеряла свою исключительность. Расширение римского государства расширяло и базу творчески культурного труда, т. е. национально-римская культура впитывала в себя куль-

туры покоряемых народов, подчиняясь более высоким: греческой и эллинистической и благодаря этому теряя свою национальную особенность. Творческое созидание римской культуры является в то же самое время весьма сложным процессом взаимодействия ее с другими, более и менее развитыми. На Западе романизация органически связана с варваризацией, т. е. с расширением базы культурного развития, усвоением культурою новых элементов и неизбежным понижением общего ея уровня. Задача заключалась в творческом создании единой культуры и приобщении к этому творческому созиданию широких слоев пестрого этнографически населения империи. Но в силу быстроты внешнего роста Рима, громадных различий в степени развития между романизующими и варваризующими и количественной ничтожности культурных верхов задача эта выполненною быть не могла. Влияние Рима не претворило в себе местных, правда бедных культур Запада, не преодолело местного патриотизма в его опасных для общего единства проявлениях, не вытеснило национальных языков. С другой стороны, живые силы естественно уходили в элементарную цивилизаторскую работу, понижавшую культурное их качество, и тем вызывали оскудение культурного центра. Творческие силы слабели, отвлекаемые задачами воспитания варваров. Они не могли уже далее расширять базу своего труда и, слабея, суживали круг своего действия: переставали быть творческими и от созидания нового обращались к бережению старого, порывая с содержанием—поддавались обаянию традиционных форм. Благодаря этому высоты культуры снова становились национальными и отрывались от низов общеимперской культуры, а самое ценное в них теряло жизненность и делалось бережно хранимою и потому—недейственною традициею. Сознание римского единства, как единства культурно-госу-

дарственного: и—более культурного, чем государственного, сказывается в поздней империи. Феодосий Великий (379—395) и преемники его политики пытались сохранить единую культуру, опираясь на варваров и варварскою силою поддерживая государственность. Но и лучшим представителям падающего Рима уже очевидно было падение его политической мощи. С уст блестящего ритора срываются многознаменательные слова: „Единственным признаком благородства скоро станет знание литературы!“ Благочестивый епископ грезит о прехождении „Града земного“ в „Град Божий“. Как бы предчувствуя близкую смерть, античный мир напрягает все силы для последнего синтезирующего труда. В области права, религии и философии римские юристы, религиозные мыслители, Плотин и Прокл подводят итоги вековой культурной работе. Но империя уже безсильна.— Все возможное ею сделано, и внешнее, государственное единство для целей культуры безполезно. Империи остается передать взращенную ею культуру победоносной церкви и незаметно уйти.

Природа и дух поздне-римской культуры яснее всего обнаруживаются на вершинах ее—в культуре духовной, в образованности, носителями которой были те же магнаты, „honorati“. Лучшие из них пламенно любят литературу и науку и сами, по мере сил, двигают их вперед. Исключительного развития достигает форма; содержание отходит на второй план. Литератор, магнат или профессор, в стихах и прозе описывает свою виллу, обеды, рыб пойманных в пруду, пишет сатиру на долговязых германцев или излагает в стихах краткие сведения из римской истории и речения семи мудрецов. Весь свой стилистический дар влагает он в предназначенные для потомства письма к друзьям, а если не может и этого—старается прославить себя тонким критическим чутьем. Знания его неглубоки и безжизненны,

хотя и обширны; мысли — ничтожны. И, за немногими исключениями, в блестящих по форме произведениях III—V вв. нет пафоса идеи, нет и самих идей. Ценя литературу, магнат относится к ней по-барски и еще больше ценит свою гармоничную жизнь, милое общество образованных и воспитанных друзей, в среду которых благосклонно принимает профессора.

В литературе и науке, при всем взаимовосхвалении их представителей, в общем нет новых идей и открытий. Образованность живет старым содержанием, не ценя его, но украшая тонкою отделкою хранящий его сосуд. Она полна языческих реминисценций. Даже представители церкви тщетно ломают свою природу, стараясь забыть Цицерона. Церковь не в силах преобразить христианскою идеею языческую культуру и, нуждаясь в ней, принуждена принимать ее целиком. В духовной жизни поздней античности заметны та же атония, то же отсутствие инициативы и творчества, которые характерны для всего в погибающей империи. Однако наряду с этим обнаруживается и нечто иное.—Сидоний сообщает о каких то более серьезных беседах в доме пресвитера Вьеннской церкви Мамерта Клавдиана, „отличавшагося от платонников только верою и одеждою". Кружок Макробия (395—423) увлечен языческой религиозной философией Плотина. Августин в муках и борениях ищет Бога, от Цицерона бросается к Св. Писанию, от Писания к манихейству, от манихейства к скепсису академиков и, наконец, находит дорогу Истины в творческом усвоении новоплатонизма. Для всего этого направления характерен уход в себя, отвращающий от мира и мирского, аскетический порыв, унесший бл. Иеронима в Сирийскую Фиваиду и воздвигавший первые обители, — характерно стремление к созерцанию Божества, как высшей, далеко оставляющей за собою патриотизм добродетели. В индивидуализации религиозной

жизни,—а что такое весь процесс разложения империи, как не индивидуализация психики?—раскрывается способность сосредоточиться на одной стороне жизни и знания и в горении мысли найти творческие силы на новый труд и новую жизнь.

Религиозность высших слоев общества анемична, являясь лишь одною из сторон гармоничной жизни магната. Даже став епископом, магнат часто меняет только стиль своей жизни, не проникаясь глубокими религиозными чувствами, не обогащаясь религиозным знанием. Имя христианина не мешает поэту жить в мире языческих богов, аскету заботиться о стиле своих произведений. В обычном общении религиозные темы не выделяются, и перерыв в пасхальном богослужении приятно заполняют игра в мяч и остроумные экспромпты. Содержание религиозности являет себя как неорганическое сочетание христианских и языческих представлений, навыков и „суеверий“. Но именно сила „суеверий“, влечение к магии, астрологии показывают, что здесь перед нами нечто более глубокое и значительное, чем в других сферах жизни. И действительно—язычество достигает своего последнего расцвета в широком синкретизме религий и культов, познает единого Бога, отражаемого миром малых богов, и рождает таких „соперников христианства“, как мифраизм и манихейство. Могучие усилия мысли величайшего философа древности Плотина († 269) и его учеников приводят к стройной религиозно-философской системе, увлекающей от мира на сияющие высоты умозрения и воспринимаемой христианством наряду со стоическими учениями. Синтетически завершая греко-восточную философию, новоплатонизм обосновывает и преображает языческую религию, приемлет, сводя к единству, и магию и демонологию. Но, если образованные верхи подымаются от политеизма к пантеистическому монотеизму, низы те-

ряют общение с великими богами, отдаваясь натуралистическим культам и безчисленным мелким богам, демонам, обоготворенным героям. В этнографически пестрой империи теряются национальные особенности религий: боги разных племен сливаются друг с другом, и римский Меркурий почерпает новые, стихийные силы у германского Вотана, и образуется общеримский пантеон.

Однако язычество гибнет. На смену ему пришло сначала гонимое, потом покровительствуемое властью христианство. Религия мучеников и героев в эпоху гонений, оно стало господствующей религией и вобрало в себя языческий мир, внешне и неполно к нему примкнувший. Отвечая на религиозные потребности своего времени, христианство дает образованным верхам развиваемую им параллельно новоплатоновской религиозную философию, которую оно ставит в связь с воплощенным и страдающим Логосом. Оно не отрицает языческих богов и демонов, но, вскрывая их бесовскую природу, зовет мир к святым и ангелам, к Богочеловеку и Троичному Божеству, неизреченному в Своей непостижимой Сущности. В культе христианском ищущий находит теургию, отменяющую языческую магию и спасающую душу и жизнь земную. В христианской морали слышен зов от мира в небесные селенья, зов, знакомый мятущейся душе язычника. Но христианство таит в себе и возможности чуждые, как платонизму, доступному лишь немногим, так и забывающему о едином Боге вульгарному язычеству, и манихейству, и культу „Непобедимаго Солнца“. Только раскрывается христианство еще далеко не во всей своей полноте — в меру восприимчивости каждого и всей эпохи. И чтобы понять эпоху, надо понять христианство в его связи с выясненными выше чертами культурной жизни. Удобнее и короче всего можно сделать это путем знакомства со столпом

и светочем средневековой религиозности — св. Августином (354—430).

На почве новоплатонизма Августин достиг мистического восприятия абсолютного Бытия, поняв, что к нему изначально стремится его одинокая душа. А душа Августина одинока: хочет он познать только Бога и душу, т. е. *своюо* душу, которая поглощает в себе всеединую, вселенскую, как у Плотина вселенская поглощала индивидуальную. Познающая любовь раскрывается Августину только как влечение личности в Бога и к Богу, не проявляется, как влечение к миру и другим я ради мира и этих я, безсильная обосновать бытие и ценность всего заключенного вне сферы отношений между Богом и одинокой душой. Оттого то Августин до конца жизни не может преодолеть себялюбивых стремлений своей природы, т. е. гордыни, а в дружбе — не только виртуоз, но и деспот. Оттого то он отрицает непосредственное общение живых с усопшими, уходя в холодный эстетизм, — не содрогается пред мыслью о вечных муках осужденных и способен иногда жестко выражать свое учение о благодати и предопределении. Августин--дитя мироотрицающей религиозности последних веков империи. Его влечет аскетический порыв, других влекущий от общества и семьи в пустыню для одинокой жизни в Божестве. Мистическое постижение Августина отражает в себе отвращение от мира, обезценение государственной и социальной идеи, внешне сказывающееся в разложении государства и общества, и замыкание человека эпохи в маленькой группе и себе самом. Рушится государство и разлагается общество — преходит отрывающийся от Бога изменчивый мир; и Бог открывается, как вечное, непреходящее Бытие, обретаемое в таинственной глубине уходящего в себя духа. Любовь к миру постигается, как *вполне* ложный и неудовлетворяющий душу путь, как „недостаток любви",

но не потому, что ясна необходимая связь любви к миру с любовью к Богу, а потому, что очевидна необходимость второй.

Воспринимая Божество, Августин воспринимает себя, как творение Божье, существующее лишь в Боге и Богом. Все сущее, определенное, „оформленное“ — Божество. Душа — почти ничто, чистая возможность, осуществляющаяся только по причастию „многообразной Простоте и простому Многообразию“, т. е. Богу. Но душа и нечто отличное от Бога, творение Его и изначальное стремление в Него, хотя само стремление, сама любовь возможны только в силу соединения души с Богом. Поэтому интеллектуальное, моральное бытие и развитие души не что иное, как та или иная степень ее (воз)соединения с Богом, т. е. обожения; и не может оно быть плодом усилий человека, являясь незаслуженным, „даровым“ даром, хотя и осуществляемым при полной активности внимающего неодолимому зову Божества человека. Так взамен гордого самоутверждения античности выдвигаются самоотвержение, самоуничижение и смирение Христа и в борьбе с пелагианством развертывается теория единоспасающей благодати. Однако, стараясь выразить иррациональное единство свободы и принуждения, воли и благодати, Августин естественно не может найти точных формул и невольно впадает в противоречия и односторонность. А одностороннему преувеличению благодати и, следовательно, предопределения способствуют „недостаточность любви“ самого Августина, занятого только своею душою, зараженность этой любви общим ядом эпохи — пассивностью и атоничностью, сила в ней эгоистических моментов и слабость самоотвержения.

Постигая, что все действительно сущее — Бог, Августин видит Бога и вне себя: в других людях и в мире, ограничивая понятие тварного бескачественной (духов-

ной и вещественной) материей. Не мог пренебречь миром ученик выросших на постижении космического единства новоплатоников. И Божество еще проявлялось в мире социальной и государственной жизни, уходя—озаряло ее последними своими лучами. Но Августину уже не дорог и не близок мир сам по себе. Нет у него чувства кровного родства со всем человечеством, в труде и культуре которого он следит лишь скользящие по ним лучи Божества. Занятый собою, он даже в себе не видит своего личного труда, как не видит творческого труда сотворенного Богом мира. Но, созерцая в мире Бога, Августин постигает единство мира, понимает мир как иерархию благ, по существу представляющих собою единое целое, а ныне становящих свое единство только путем полного преодоления видимо разрушающих его времени и пространства. — „Времена наши будут, когда их больше уже не будет".

Познавательно духовное единство мира у Августина ограничено пределами рационального и опознанного. Ангелы и святые взаимопроницаемы друг для друга. Наше сознание прозрачно для ангелов. Но нет сверхчувствственного взаимопознания между людьми, и не существует никакого общения живых с усопшими. Факты, противоречащие этому, об'ясняются тем, что бесы или ангелы вызывают в нашем сознании иллюзорные образы других людей и усопших, блаженных в своем от'единении от нас. Даже теофании, явления Божества — только создаваемые ангелами образы. Так и здесь сказывается недостаток единства, об'ясняемый недостатком любви. Но, приемля бесов и ангелов, Августин вместе со своею эпохою приемлет и символизм, т. е. связь метафизического с реальным, связь, которая может быть и естественно изначальной (напр., отражение Бога в Его творении или символ, создаваемый ангелом как материальный образ Божества) и вторично

установленной, как в таинствах. Благодаря этому открывается путь к пониманию и развитию теургии, особенно необходимой при сознании безсилия воли и значения благодати. А теургия по новому утверждает единство человечества в церкви и видимость церкви. Чрез мистическое постижение Божества в мире и мистическое же искание символов в творении и Писании, путем перенесенной на Запад, особенно св. Амвросием, аллегорической экзегезы теургия, как христианская форма магии, тесно сплетается с самими основаниями Августиновской и католической системы. Главным образом как теургия, христианство нисходит в область античной религиозности, но нисходит не теряя связи с доступными ему высотами умозрения и любви и сохраняя возможность озарения и преображения нисших сфер религиозности сиянием более чистой Истины, постепенно раскрываемой в труде Богопознания.

Намечается миссия церкви, необходимого единства человечества в Боге. Но тут в полной мере и обнаруживается „недостаток" Августиновской любви. Августин не может постичь мира, человечества и человеческой культуры иначе, как отражение Божества, не в силах—мала его любовь!—целостно вылиться за пределы своего я. Даже тайну Троичности пытается он понять и обосновать анализом своего о д и н о к о г о, духа, и поэтому, утверждая нераздельность трех Лиц, не может показать Их неслиянности, удерживаемый в пределах догмы только несокрушимою верою в нее. Не может он, даже, в достаточной мере оценить смысл и значение воплощения Христова, ощутить единство во Христе всего человечества. Августин сознает необходимость церкви, как единства во Христе всех п р и н я в ш и х к р е щ е н и е, потому, что чувствует б е з с и л и е своего о д и н о к о г о разума познать Истину без помощи „авторитета" и б е з с и л и е своей о д и н о к о й

воли спасти себя без благодатного содействия. Чрез учение о символизме и связанную с видимой иерархией теургию церковь раскрывается, как метафизическое единство, более широкое, чем видимая церковь, в нем укорененная. Но Августин мыслит церковь и как единство более узкое, чем видимая церковь, потому что может эстетически оправдать неугасимый огнь геенны и, ощущая идею безпощадной Справедливости, холодно и бесстрастно смотреть на страдания других; и еще потому, что, несмотря на свое понимание зла, только как недостатка добра, т. е. любви, сам недостаточно любит все сущее и не в силах постичь абсолютные ценности, заключенные в страдании, ненависти и всяком грехе, чувством преувеличивая бытийность зла. Истинная церковь не только шире, но и уже видимой: в нее не включены язычники, еретики и не „избранные", не включено и все тварное. А это неизбежно ведет к аскетической морали и с необходимостью из нея вытекает.

Августин не первый выдвинул, но первый попытался обосновать идеал „Града Божьяго", как тела Христова, как единства человечества в познании-вере и церковной жизни. Град Божий частично видим в католической церкви, обладающей несомненною Истиною и благодатными силами, но пока, на земле он еще „странствует" и об'емлет, „corpus permixtum", не только предопределенных к жизни, но и предопределенных к смерти, подлинным существом своим обитая в небесах. Мир — единство творения в Боге. Церковь—высшая ступень единства: единство осуществленного Богом чрез свободную волю людей блага. Но человеческая жизнь и культура включены Августином в Град Божий в крайне ограниченном об'еме. Они оказываются за оградой церкви и предстают, как временные явления, как мир преходящего, как „Град земной". „Град земной" шире, чем государство, но он и государство, связанное с вре-

менною „земною пользою“ и—особенно в империи, в которой теряется библейски-патриархальный идеал политического бытия—искажаемое греховностью человеческой природы, а потому тяготеющее к вырождению в „соединение разбойное“, „magnum latrocinium“. Государство приходится признавать ради земных целей, но и то только в меру, допускаемую истинным благочестием. Однако и оно отражает вечные идеи Справедливости и Блага, т. е. Град Божий. Оно до известной степени может служить его целям, властью своею расширяя и охраняя истинную веру. Августину внутренно чужд идеал мировой империи, извлекаемый из его произведений средневековыми теоретиками, но, рассматривая историю обоих „градов“, он приближается к смутно ощущаемой им идее религиозного смысла всего развития человечества. В колеблющемся своем отношении к государству и империи, об‘ясняемом всею совокупностью его религиозных воззрений, он уже позволяет предчувствовать будущую борьбу империи и папства.

Итак, жизненный центр поздней империи в религиозности, в пределах ея—в христианстве, в пределах его—не в жизни одиноких аскетов, не в киновиях и лаврах, а в узреваемой на земле церкви, необходимой даже для низшей сферы религиозности. Церковь озаряет эту низшую сферу светом мистико-философского вéдения и вбирает в себя, вопреки Августину и аскетам, вопреки себе самой (поскольку вбирает не преображая), богатства веками накопленной культуры. Признанная и покровительствуемая империей, церковь строилась по ее образцу, вырабатывая параллельную имперской, но более жизненую, как жизненно все религиозное, организацию. На Западе славное прошлое столицы мира, оросившие своею кровью песок Колизея христианские мученики, перенесение центра управления в Милан и Равенну, дух римской дисциплины и любви к традиции и образ

„первого епископа“ вечного города Петра выдвинули римскую кафедру, единственную „апостольскую“ на всем Западе. Папа понемногу становится общепризнанным вождем западной церкви, подобным языческому императору „верховным понтификом“ и столпом православия в бесконечных догматических распрях Востока. Централизующая свое управление западная церковь приобретает материальные богатства и важные политические привилегии и права. Свой суд, своя администрация, религиозно-моральный авторитет, неисчислимые земельные владения и социальная мощь делают церковь центром притяжения для всех спасающихся от государства. Она защитница и предстательница пред властями за всех угнетенных. Ее епископы заступают место назначаемых правительством в города „защитников народа“. И, несмотря на самостоятельность отдельных церквей Запада, на невыясненность отношений их к римской и на силу „епископальной“ теории, в религиозности живет сознание единства тела Христова и первенства кафедры Петра, готовящее торжество теории папской. Духовная и материальная культура, правовая жизнь сосредоточиваются в церкви. Образованнейшие люди становятся ее епископами или уходят в ее монастыри. И за борьбою с язычеством, часто превращающеюся в борьбу с культурой, движется более сильное и широкое, хотя и менее сознательное течение, несущее в церковь эту культуру. В монастырях Галлии и возникших под влиянием галльских миссионеров монашеских общежитиях Ирландии хранится образованность поздней империи, оплодотворяемая приносимыми аскетами с Востока традициями поздней греческой культуры. В Испании и Италии не угасают очаги римской образованности, и в монастырях, особенно со времени Кассиодора загораются новые, начиная светить в наступающей тьме.

Разрушается внешне и внутренно государственность,

разлагается общество, беднеет материальная и дух(культура. Суживается сознание, растеривая свое идейное содержание. Иссякает энергия жизни почти во всех ее проявлениях. Но, замыкаясь в себе, сознание в себе же находит новую, из глубин его бьющую энергию в области религиозного восприятия стихии жизни. Здесь воля способна на аскетические подвиги и героизм мученичества, мысль—на полет к высотам мистического умозрения. Возвращаясь в себя, дух находит в себе богатства, растраченные им во время долгого блуждания во внешнем мире. Впрочем, не все. Старые ценности: государство, общество, даже культура, преходят и вызывают к себе то же отношение, как и все преходящее. Царство Божие созидается на началах стремления к Богу одинокой души и не включает в себя всей полноты человечества и мира, хотя неясность грани между Божественным и тварным делает возможными колебания от крайняго аскетизма Иеронима до широкого приятия мира у Юлиана Экланского. Церковь, становясь видимой, развивается в культурных формах умирающей империи, оживляемых и сохраняемых ею. В церковь перемещается центр культурной жизни, последнего оправдания империи, и церковь делается невольною преемницей миссии империи, сливая религиозное с мирским и омирщаясь, т. е. сливая их внешне. Но само религиозное могло быть постигнуто и осуществлено в большем об‘еме только путем расширения знания и любви на человеческое и мирское, путем выхода за границы одинокого я. Так перед церковью повелительно вставала задача понять и творчески преобразить—потому что только творческое развитие дает понимание—принятую ею на хранение культуру. А для творчества необходимы и новые силы, выводящие за пределы одинокого я, и разрушение, чрез страдание дающее понимание разрушаемого и открывающее путь к органиче-

скому синтезу находимого в себе с хранимым. Хранить культуру церковь могла лишь омирщаясь; преображать ее—только погружаясь в религиозность и в ней находя источное единство Божеского и человеческого. Но погружение в религиозность *по условиям эпохи* было погружением в свое одинокое я, т. е. отрицанием культуры. Так намечалось основное противоречие средневековья, но противоречие *видимое*, потому что подлинное соединение с Богом есть соединение в Нем со всем миром.

II.

Состояние психики римского общества характеризуется понижением напряженности и энергии жизни, что выражается в утрате эмоционально-волевого значения и познавательной доступности идей государства, общества, материальной и духовной культуры. Но эта атония только одна сторона процесса. Другая, по существу с нею тожественная, заключается в уходе личности в себя, в индивидуализации и самозамыкании ея, и не в самоуглублении „коллективной личности", а в индивидуализаций личностей, разлагающих этим коллективное единство. Самоуглубляясь, личность в себе находит новые силы строить из себя; но этих сил недостаточно, так как одиночество обусловливает атонию даже в религиозной сфере и суживает психику личности пределами ея противоестественной обособленности, сводя жизнь к элементарным инстинктам властвования, религиозность — к одинокому общению с Богом. Как засыхающее поле жаждет дождя и бурь, так империя жаждет новой энергии. Но эта энергия должна и может вырасти только из коллективной жизни.

В варваризующейся и, в частности, германизующейся по этнографическому составу и формам быта империи наблюдаются процесс разложения и утраты единства и начала нового процесса—тяга к единству религиозному. В германском мире, наоборот, обнаруживается бурная деятельность об'единяющих сил. Дух крепкого единства

сказывается в противопоставляемой римскими писателями разлагающейся семье империи семье германской. Безграничная власть домовладыки распростирается на всех, охватываемых его рукою, его „munt“, на всю его собственность: жену, детей, рабов и добровольно подчинившихся ему. Самодовлеющая в правовом и хозяйственном отношении, представляемая извне домовладыкою семья поглощает в себе личность, обогащая ее всеми своими силами, в ней и чрез нее себя проявляя. Но, несмотря на сдерживаемую лишь обычаем неограниченную власть отца, дающую ему право продать и убить, несмотря на склонность германца возлагать все хозяйственные тяготы на членов семьи, в частности — на женщин, германская семья строится не на начале принуждения или не только на нем. Этому противоречит высокое положение, занимаемое в германском быту и эпосе женщиной. Женщины своими криками стыдят и ободряют павших духом в бою мужей и сыновей, и девы валкирии уносят погибшаго героя в Валгаллу. „Утренний дар“ молодого супруга своей жене — конь и оружие. Римские наблюдатели отмечают целомудрие германцев и брачную верность жен, как национальный идеал, и Тацит, в обычае многих племен запрещать вдове вступление в новый брак, видит заботу их о том, чтобы „жена любила своего мужа не лично, а как представителя брачной жизни“.

Домочадцы теряют свою индивидуальность в религиозном единстве семьи; домовладыка и высвободившиеся из под его власти взрослые его сыновья теряют ее в роде, в совокупности кровных родственников по матери и отцу. Род, охраняемый внутри, как и семья, своим религиозно-бытовым „миром“, с переходом германцев к более интенсивному земледелию и оседлости выступает, как территориальная хозяйственная единица. Он владеет землей и распределяет ее между своими семьями,

часто селится одною деревнею, а—с постепенным развитием частной собственности на усадьбу и пахотную землю—сохраняет за собою высшее право над угодьями. Сородичи составляют и боевую единицу и правовой союз. Каждый член рода может рассчитывать на поддержку всех сородичей в столкновениях своих с членами других родов, но зато и он обязан подчиняться общей воле. Вне рода германец беззащитен и бессилен: всякий может его безнаказанно—род не заступится—убить, обратить в рабство, и не на кого ему опереться вне сплоченных родов: ему приходится жить жизнью волка. Поэтому и отпущенный на волю раб нуждается в покровителе, в защите чьей либо „руки". В роде тонет личность, живя в нем родовою жизнью и родовым сознанием, или, лучше,—в личности живет род. Когда общий „мир" соединившихся в управляемый избираемым начальником или князем (princeps) „паг" или „гау" родов ложится над каждым из них, ограничивая и вытесняя междуродовую борьбу, „файду", род не утрачивает значения кровно-правового и религиозного единства. Формы междуродового общения переживают себя в строе более широкого союза—в пределах пага или народца. Реальная борьба родов понемногу сменяется символической их борьбой в судебном собрании пага или „сотни", для которого важен род, как целое, и клятва сородичей или сведущих („kundig" от „kuni"-род) оправдывает обвиняемаго.

В формах семейного и родового единства выражается определенный психический уклад, поглощение индивидуального сознания групповым. Это проявляется и в столь превозносимой современниками германской „верности", которая покоится на том же тяготении к единству. Как римляне и кельты, так и германцы знали патронатно-клиентельные отношения. Нуждающиеся в защите, а у германцев—и жаждущие деятельности—всту-

пали в „mundium“ (munt) сильного человека, как бы входя через него в семью и род и получая взамен повиновения и уважения защиту, покровительство и прочие блага. У римлян вступление в клиенты вызывалось преимущественно желанием улучшить свое общественное и хозяйственное положение. У германцев в сильной мере сказывались иные мотивы. Они особенно ясны в образовании около выдающихся и храбрых вождей, преимущественно—около королей и князей, дружины. Дружинник живет на счет своего вождя, в его доме, от вождя получает „воинского коня, кровавую и победительную фрамею“. Связанный с вождем священною клятвою, он бьется за вождя, как вождь бьется за славу, и позор несмываемый вернуться живым из битвы, где погиб вождь. Однако „знатное происхождение или великие заслуги отцов даруют благоволение князя даже отрокам: примыкают они к толпе мужественных и уже закаленных“ боями дружинников.

В семье, роде и союзе верности теряет себя личность, но в них же находит она безмерные силы, как носительница идеи целого. Изначальное, столь чуждое Риму, влечение к единству со всею силою, почерпаемою в нем, толкает германцев к более широким соединениям надродового характера, основываясь на смутном чувстве общего языка и общей национальности. Наряду с пагами в связи с войнами и передвижениями возникают „сотни“ и об‘единяющее неопределенное количество пагов государство. Государство не представляет собою прочного соединения, выражая себя в народном собрании и конунге, избираемом обычно из определенного рода, иногда—только в собрании и лишь в военное время, когда крепнет единство, еще и в „герцоге“. Оно медленно отвоевывает у родов и определяет область своего „мира“ и своего общего, племенного права. Часто оно распадается на ряд более мелких, потом вновь сли-

вающихся вместе с другими, часто и совершенно исчезает, когда „племя коснеет в долгом безделье“ мирного времени. Но за всеми этими временными и непрочными соединениями живет неуничтожимая тяга к единству, ускоряемая, но не создаваемая давлением римлян или других соседей. Так защитник свободы херусков Арминий от племенной самообороны переходит к попытке создать не менее обширное государство, чем его современник „великий конунг“ Марбод.

Римская империя быстро отходила от идеи государства, как идеи-силы, и разлагалась на самодовлеющие мирки, сплоченные патронатными, рабовладельческими и земельными узами. Германцы от здоровой первобытной семьи чрез мощные родовые союзы и „союзы верности“ стремились к выражению себя в государственном единстве. Накопляемая в семье и роде сила подымается из глубин народного духа. Она вырывается наружу в войнах, набегах, грабежах, в безоглядной отваге бойцов, в военном характере государства, религии и мифологии, а в мирное время — в охоте, азартной игре в кости, пирушках и драках, наконец — в стихийном росте населения. Эта сила, делающая мощным индивидуума, не „индивидуализм“, а родовой и племенной дух, в котором живет личность или который живет в личности. Быт германцев однообразен, и разложение на классы не меняет общего впечатления. Знать, видимо, только что создается вместе с ростом оседлости и завоеваниями; несвободные — в меньшинстве. Однообразен вид деревянных, первоначально круглых строений: мало чем отличается одежда женщин от одежды мужчин; проста и однообразна повседневная жизнь. Стороннему наблюдателю все германцы кажутся на одно лицо — рыжие, с гневными голубыми глазами. Германец живет традициями своего рода и племени, родовым и племенным сознанием. В этом и его сила и его слабость. Он не в

состоянии еще подняться до опознания своей культуры, живет стихийно и непоследовательно, инстинктом. Он не может мыслить отвлеченно, индивидуализировать свои чувства и мысли, что так ясно в праве с его слепым уважением к безличным традициям отцов и крайним формализмом, отражающим полновесную, но тоже скованную традициями и символикой, суррогатом отвлечения, жизнь. Даже „верность" германец понимает только в связи с клятвой, за что и заслуживает от Тацита упрек в глупости и упрямстве; даже трусость отожествляет он с потерей в битве щита.

При таких условиях естественна сила традиции и быта. Влияние традиции усматривается в начатках германского искусства, в склонной застывать форме художественных произведений, в распространенности формул, содержащих правовые положения, проклятия, заклинания и загадки, в религии. И если германец еще не оторвался от рода и семьи, то и религия, как сама жизнь, как искусство с его звериным орнаментом, не ушла еще от природы. За образами богов, живущих в священных рощах, чувствуемы темные, безформенные стихии. В диком горном лесу и бурях грохочут великаны, в горах эхом дразнят путника карлики, хранители подземных сокровищ, а за стоном леса во время грозы слышны жалобы фей, которых бьет свирепствующий Вотан. Но боги сплетают свою жизнь с людской. В руках богов судьбы племени. Они соединяют в культовые союзы герминонов, иствеонов и ингвеонов. С развитием культуры Вотан, бог ветра и предводитель носящихся по воздуху душ, становится покровителем поэзии и рун, всех тайн и вдохновений, Тор благословляет и делит землю, Нерта начинает охранять брак, а Фро несется на золотощетинном кабане по стеблям зреющего хлеба. Представления о будущей жизни освящают земной идеал героя достойного Вотана и определяют первобытную нравственность.

Римляне в утверждении индивидуальности губят ее творческие силы во всех сферах жизни, кроме религиозной. У германцев во всем обнаруживается энергия индивидуума, покоящаяся на поглощении его высшим единством семьи, рода и неосознанной еще идеи племенного и политического союза. Отсутствие индивидуальной духовной жизни обусловливает силу традиционных чувств и воззрений. Но недостаточность самосознания, неспособность к отвлечению и соприкосновение с более высокой, хотя в своем падении и приближающейся к германской культурой римлян делает германцев чрезвычайно чуткими и восприимчивыми к внешним влияниям, неустойчивыми и бессознательно меняющими свой быт и свою жизнь. В этой восприимчивой неустойчивости властной традиционной жизни заключены большие опасности. Оторванный от своего рода и племени германец гибнет и духовно и физически. И так же гибнет отделившееся от германской почвы племя, оставляя свой быт, усвоивая чужой, теряя внутренние силы своего бытия. Германским богам тяжело дышать под южным небом. Быстро погибли занесенные в далекую Африку вандалы, свевы в Испании, остроготы в Италии и другие народцы, разорвавшие связь с исконными германскими племенами. Не оставив легко уловимых следов, растворились в империи бесчисленные германские колоны, рабы и солдаты. Но эта же неустойчивая восприимчивость дает германцам возможность обновить дряхлеющий античный мир и приблизиться к осуществлению поставленных Западу культурно-религиозных задач.

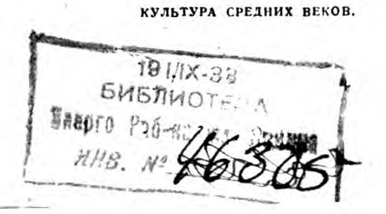
Со времен Цезаря начинается энергичный, все усиливающийся осмос германской и римской культур. Германцы стремятся в пределы империи частью с целью грабежа, еще больше — в поисках новых земель, понуждаемые к тому развитием хозяйственной жизни и давлением соплеменников и других варваров. Империя

впитывает в себя германский элемент, заполняющий ряды рабов, колонов, войска. Целые народцы селятся на римских землях, как крепкие земле или свободные и сохраняющие свой строй вспомогательные войска — леты, гентилы, федераты. Со времени Феодосия Великого правительство старается обосновать мощь государства и охрану римской культуры на силе „союзных" германских войск - племен, и германцы, уже заполняющие римское войско и понижающие его организацию, проникают и в центральное управление. Арбогаст, Стилихон, Одовакар продолжают политику Феодосия. Вожди германских племен, обольщаемые римской культурой, отдают ей свои силы, и варварские дружинники начинают охранять священную особу императора. Атаульф, прежде мечтавший о создании „Готии" на развалинах „Романии", отказывается от своей дерзкой мысли и видит свою цель в служении задачам империи. Он хочет сделать свое государство оплотом и пристанищем римской культуры, и своему родившемуся от Галлы Плацидии сыну дает имя Феодосия.Валлия ведет в Испании борьбу с „варварами" „romani nominis causa". И то же самозабвенное служение римской культуре и римской идеологии определяет деятельность величайшего из германских конунгов острогота Теодорика (475 — 526).

Государство Теодорика Великого, павшее уже в 555 г., было попыткою в новых условиях и в более узких границах осуществить политическую идею Феодосия. „Конунг готов и римлян" пытается обосновать свою державу на военной мощи готов, за которыми он сохраняет их общественно - политический строй, и сплотить в союз под своим верховенством германские племена, тяготевшие к Средиземноморью. Как преемник римских императоров, Теодорик продолжает традиции империи, сохраняя прежнее управление и прежний быт

римлян вплоть до „tribuni voluptatum“. Но вновь издаваемые им законы обязательны одинаково и для готов и для римлян; его двор, привлекающий греков и устраиваемый на византийский образец, для всех одинаково становится центром управления и суда. Идеалом Теодорика является слияние готов с римлянами в один народ ради сохранения и преуспеяния римской культуры. А она, вновь расцвѣтающая в его государстве и при его дворе, где появляются и полномочный министр короля Кассиодор и философ Боэций, Симмах, Эннодий и Аратор, кажется Теодорику законченным и совершенным целым. Он думает не о творческом ее развитии и возрождении, а о сохранении ее, как святыни, о приобщении к ней готов. Теодорик „любил строительствовать и восстанавливал города“. Его заботы о школах, его покровительство литераторам и ученым вызвали под‘ем литературно-научных занятий в Равенне, Милане и Риме. Дочь его Амаласунта удивляла современников своим тонким образованием, племянник Теодахад посвящал свои досуги изучению Платона, внук получил чисто-римское образование, вызывавшее недовольство готских патриотов. Но все дело Теодорика было только внешней реставрацией и охраной прошлого. Идеал его был неосуществим, потому что слияние готов с римлянами, в возрождении своей культуры почерпавшими национально-римское самосознание и чувство родства с далекой Византией, удасться не могло, а готы держались особняком и теряли свои силы, при преемниках Теодорика отрезанные франками от общения с глубокой Германией. Идеал Теодорика был внутренно безплоден. Он понимался внешне, пред ним чрезмерно благоговели, не видя его умирания и поставленной позднею империею культурно-религиозной проблемы. Да и могло ли это быть доступным готу-арианину?

Утверждающее тварность Сына, тело которого сози-



дается на земле, арианство отрицает единство в Граде Божьем, в церкви и в государстве, Божеского и человеческого. Оно отрицает претворение государства в церковь и обосновывает самостоятельность государства, являясь ересью империи, нежелающей раствориться в Граде Божьем на земле. С другой стороны, как видимо более чистое и понятное учение о едином, безначальном и истинном Боге, арианство являет большой соблазн для примитивного сознания. Германцам, стремившимся к земному государству и переоценивавшим человеческое, недоступна была та идея, до которой в тяжелых исканиях и страданиях доходила античность, и принятие готами еще до 381 г. арианства было выражением их движения к обособлению от Божества в мир религиозности, уже преодолеваемый католичеством. Старания императоров и церкви вернуть готов в лоно православия остались безуспешными. Католическая церковь, как и вся имперская организация, была для них чем то внешним. С арианством же сочеталось у них и национальное сопротивление империи, подавившей у себя арианскую церковь. Как национально-ограниченная форма христианства, арианство, давшее готам богослужение и Библию на их языке, глубоко проникло в германскую жизнь, сохранилось у вестготов во время их блужданий и быстро (ок. 400 г.) охватило восточных германцев. Но связь с племенем была и связью с войском — ведь войско и племя одно и то же — и обусловила собою во время передвижений как своеобразие организации и культа, так и особый быт духовенства, вросшего в государство. Церковь растворялась в государстве, подчинялась ему и сливалась с ним, родом и семьей, как прежде языческая религия. Арианские клирики заступили место прежних „sacerdotes civitatis“, но и народ и подразделения его принимали участие в их избрании, тогда как в империи церковь все

более обособлялась от государства. Естественно, оттеснявшая народные собрания королевская власть которая у восточных германцев еще в языческое время обладала религиозным характером, встала над клиром, назначая епископов, распоряжаясь имуществом церкви и многообразно вмешиваясь в ее жизнь. Отсюда понятна невозможность для готов проникнуться идеей современного им католичества, стремившегося уже не только к самостоятельности, а и к поглощению в себе государства, общества и культуры. Единственным связующим германское христианство с католичеством звеном была вселенская идея самого христианства, жившая в сознании готами своей кафоличности. Но этого было мало для того, чтобы готы, в лице лучших своих представителей не понявшие всплывшей в античности проблемы, направили свои усилия на ее разрешение. Они подошли не к той задаче, которую ставила эпоха, стремились поддержать рушившееся здание и были погребены под его развалинами. Их значение подобно значению варварских поселений в пределах империи, деятельность Теодорика, несмотря на всю его гениальность, подобна деятельности Стилихона.

Величавая идея Теодорика по существу своему была идеей воссоздания ненужной, внешней формы римской культуры, формы, уже осужденной историей. Еще менее могла рассчитывать на успех идея создания на развалинах империи чисто германских самостоятельных государств с подчинением римского населения и использованием традиций римской культуры в интересах победителей. Попытка вандалов создать подобное королевство в Африке показала их бессилие справиться с задачей государственного строительства без помощи гонимых ими римлян и неспособность их в новых условиях, вне связи с исконной Германией уберечь основы германской силы и энергии, т. е. германский быт. Раз-

ложение вандальского племени, рода и семьи с неизбежным последствием этого — разложением племенных и родовых религиозно-этических норм и энергии, т. е. разложением и ослаблением энергии в индивидуумах — ведь вне родового и племенного сознания ее еще нет — сделало королевство Гайсарика легкою добычею Византии.

Ближе, чем остроготы и вандалы, подошли к основной проблеме эпохи лангобарды и висиготы, особенно вторые. Бурные завоеватели, лангобарды сравнительно быстро поддались влиянию окружившей их италийской культурной среды. Смешиваясь с римлянами, они усвоивали их быт и теряли отличительные черты своей расы. Эдикт Ротари (643) является в основах своих кодификацией германского права, осознающего себя в противопоставлении римскому. Первоначально организация власти покоится на германских основах. Но уже Аутари (584 — 590) принимает имя Флавия, а в идеале королевской власти, предносившемся Лиутпранду (712 — 744), сильны римские и церковные элементы. Лангобардское королевство, при Лиутпранде, Айстульфе (749 — 756) и Десидерии (757 — 774) боровшееся за об‘единение Италии, переставало быть племенным государством. Арианство, не исключавшее культурного влияния католической церкви и соединенное с господством государства над церковью, сменилось католичеством, которое при Ариберте (653 — 661) стало государственной религией лангобардов. Продолжая господствовать над церковью, королевская власть — еще „Эдикт Ротари“ указывает на то, что „сердце царево в руке Божией“ — все более сознает религиозное свое значение. Сильное племенное самосознание соединяется у лангобардов со стремлением к созданию италийского государства, впитыванием римской политической и культурной традиции и смутным восприятием идеи Града Божьяго. Переживший падение своего народа и гибель королевства Павел Диа-

кон (р. 720) описывает героическое прошлое своих соплеменников. Он оживляет мрачные и величавые образы, дикую борьбу, вероломство и блеск двора, тоскуя о падшей силе. Но, овеянный германскою сагою, Павел— ученик античности, знаток греческого языка и монтекассинский монах. Для своей ученицы дочери Десидерия „благочестивой“ Адельперги переделывает и продолжает он римскую историю Эвтропия. Он чуток к идее Рима, при нем воплощающейся в монархии Карла Великого, вслед за Бедой Досточтимым окидывает взором всю историю человечества и, умея ценить мирское, ищет созерцательной тишины в уединении обители.

Намечаемые лангобардской историей идеалы полнее озаряют историю галло - испанского, а с VI в. — испанского королевства висиготов. От колебаний между политикой Атаульфа (410 — 415), мечтавшего о растворении готского элемента в римском, и национально - германской политикой Эйрика (466 — 485), отстаивавшего особность готов и расширившего границы их уже независимой державы, висиготы подошли к проблеме синтетической романо - германской культуры. Обособлявшее готов от испанцев различие прав было устранено введением общего римско - германского права, вобравшего в себя и некоторые элементы византийского. Государственный и социальный строй и быт развивались на почве взаимодействия римских и германских начал. Переход висиготов в католичество при Реккареде (589) устранил религиозную рознь и позволил ослабленной восстаниями знати власти уже при Хиндасвинте (642—653) найти себе опору в католическом клире, который в Испании, как и в других германских государствах, был подчинен конунгам и становился национальным клиром. Под влиянием германо - арианских и византийских традиций висиготские короли считают себя стоящими во главе церкви и стараются превратить ее в орган упра-

вления государством. Соборы являются не только религиозными, а и политическими учреждениями, и на них по зову конунга сходятся и клирики и придворная знать. Они обсуждают и религиозные и законодательные, и административные вопросы, контролируя администрацию королевства. А все это предполагает усвоение властью религиозных и церковно-религиозных идеалов и навыков. До известной степени государство висиготов прообразует монархию Карла Великого. Ближе, чем лангобардское, подходит оно к идеалу Града Божьего. Но Град Божий должен включить в себя весь мир, а не ограничиваться Пиренейским полуостровом. Он должен преодолеть национальную замкнутость своей церкви. Ни того ни другого не могло достичь висиготское королевство, в период своего строения и внутренней слабости разбитое и прижатое арабами к Пиренеям (711).

III.

К концу империи определилась ближайшая цель церкви. Ей предстояло, развивая свою „небесную жизнь“ в высших сферах религиозности, нисходить в мир и преображать его в Град Божий, живя „земной жизнью“. Поэтому в церкви одновременно должны были обнаруживаться два *видимо* противоположных движения, лишь на мгновения раскрывающих свое единство: движение от мира к небу и движение от неба к миру. Это справедливо как для церкви в смысле всего религиозно-живущего человечества, так и для церкви в более узком, ограниченном смысле германо-романского мира или даже только правящей церкви; как для церкви, так и для личности. Движение к миру неизбежно заключает в себе восприятие его культуры, частью внешнее освоение ее, т. е. омирщение, а следовательно — и возможность падений с высот „небесной жизни“. Движение к небу, выражаясь в религиозном умозрении и мистике, является — даже помимо влияний антично-религиозной традиции — устранением от всего мирского, т. е. ведет к аскетической морали и пренебрежению земными целями. Разумеется, на деле оба движения, из которых каждое необходимо для жизненности другого, переплетались и создавали одно неразложимое, в обнаружениях своих противоречивое целое. *Видимо* должны были сказаться борьба и распад, потому что внутренное единство обоих движений могло быть понято только в напряжен-

ном и реальном постижении отношений между Божеством, культурным трудом человека и миром, т. е. в более глубоком и совершенном Богопознании. А для полноты Богопознания необходимо познание Божественного единства мира, мыслимое лишь в осуществлении этого единства.

Уже при Августине религиозность не могла удержаться на высоте умозрений, подобных Августиновскому и неосуществимых в условиях стремительного понижения духовной культуры. Связанные с проблемой личного спасения частности раскрытого Августином круга идей еще волнуют верхи церкви в полупелагианских спорах, но и эти споры быстро замирают. Новоплатоновские мотивы уже бессильны служить синтетическому пониманию христианства и, в лучшем случае, выражаются в неопределенном воспроизведении платоновской философии вне связи ее с христианской догмой, как у Боэция († 524) в его „De consolatione philosophiae". Попытки последнего „отца церкви" на Западе, папы Григория Великого († 604) приблизиться к системе христианства указывают на чрезвычайное упрощение взглядов Августина. Григорий как будто нарочно подбирает тексты наименее точно, но наиболее просто выражающие Августиновскую мысль. Сама по себе недостаточная, Христология Августина, связанная им с идеей искупления гнева Божьего на людей смертью и заслугами Праведника, становится у Григория еще более внешней и формальной. — Христос освободил людей от законной власти диавола, уничтожив его права на грешника - человека тем, что диавол, обманутый принявшим человеческий образ Богом, добился смерти Невинного. Еще резче, чем у Августина, значение Христа сводится к значению Его примера. Но Григорий, „doctor angelorum et diaboli", более выдвигает низшую сферу религиозности. Он полн живейшего интереса к

миру духов, вплоть до вопроса о числе павших ангелов. Он подчеркивает теургическое значение церкви, ее таинства, чудеса, взаимодействие земного и потустороннего миров и дает, правда внешнюю и формальную, схему единства обоих, в примкновении к Писанию намечая историю Града Божьего. В теургической стихии у Григория часто исчезает преображающее ее сияние высших идей христианства, но в ней же — в учениях о заступничестве и помощи святых, о постоянном общении усопших с живыми ярче идея единого Града. „Единая святая вселенская церковь“ объемлет ангелов, святых и живущих на земле праведников в „крепкой связи любви“. На земле эта церковь, еще блуждающая, еще „corpus permixtum“, все же обладает полнотой Истины и благодатной власти, и, как говорил Августин, „вне ее нет спасения“. Но „мало святой церкви ее сил и потому просит она помощи у носорога, т. е. у государя земного“.

Центр религиозности все больше перемещается в область нравственной и теургически-мистической жизни. Для Григория Великого главным построительным моментом является идея спасения души, в связи с которой, внося пелагианские мотивы, он и упрощает моральное учение Августина. Та же мысль о судьбе своей души сочетается с влечением от мира в пустыню и келью, которое питают рассказы и легенды о восточных анахоретах, труды Руфина, Иеронима, Кассиана. Западное аскетическое движение, вызванное к жизни уже в III в. самою религиозностью эпохи, но усиленное и оплодотворенное прямыми влияниями Востока, выдвигает отдельных аскетов, создает аскетические кружки и в IV в. сеет монастыри по Италии и островам Тирренского моря. К концу того же века появляются общежития клириков, зачаток будущих „каноникатов“. В Испании аскетическое течение выносит на поверхность Присцил-

лиана. В Галлии деятельность Мартина Турского (375—400) и его учеников дает мощный толчок развитию монашества и перебрасывает его на кельтскую почву Ирландии, Шотландии и Англии. Монашество обусловливает своеобразный строй ирландской или „ирской“ церкви. С VI в. оно начинает просачиваться и в германскую глубь франкского королевства.

Западное монашество воспроизводит формы восточного, охотно примыкая к уставам Пахомия и Василия Великого. Аскеты, анахореты и киновиты стараются для жизни в Боге достичь пределов возможного самоотречения. Появляются затворники и затворницы, „реклузы“. Бегут в пещеры и леса. В диких или покинутых местах, на кишащем змеями островке Лерине возникают общежития. Но суровый труд монахов быстро превращает западные „пустыни“ в цветущие сады, отречение от культуры рождает культуру, а слава святости притягивает к аскетам и монастырям, уголкам земного рая, мир и снова растворяет аскетическую жизнь в мирской. Труд аскета не пропадает. По словам одного из основоположников западного монашества, Кассиана († 435), аскеза (в смысле самоотречения) только средство: конец подвижнической жизни—Царство Божие, цель ее—„чистота сердца“, уже „не болезнующего пагубными страстями“. Идеал, к которому ведут посты, аскетические упражнения и благочестивое „умное делание“ — в молитвенном, мистическом единении с Богом, в бескорыстно-любовном общении с Ним. А в Боге открывается весь мир. Иро-скотты и англо-саксы живут мистическими ощущениями и видениями. Им являются ангелы Царя Небесного; им в восхищении духа раскрываются райские селения и муки грешников. Их озаряет небесный свет, потемняющий свет земной. Небесные откровения и видения руководят учеником Мартина Турского и Леринских монархов, св. Патриком († 461). Легенды

отражают идеалы раннего галльского и ирского монашества, неземной мир, в котором оно живет.

Принесенные зачинателями монашества на Западе восточные традиции открывают в общении с Богом общение с космосом, еще близким первобытной клановой жизни иров, позже—отраженным прихотливою игрой их умозрительной орнаментики. Но рядом с этим в британских монастырях усердно читают и переписывают Священное Писание, комментируют Библию, в оригинале изучают восточных отцов и составляют „сладчайшие песни о сотворении мира и начале человеческого рода“. Образованнейшие люди своего времени, отдававшие досуг изучению светской античной литературы и науки, даже сочинению стихов, иро-скотские, а затем и воспринявшие их традиции англо-саксонскіе монахи, естественно, восприимчивее, чем переживавшие тяжелые времена их собратья на континенте, к идее Града Божьего, эмоционально, в связи с мистическою своею жизнью приемля в него весь Божий мир. На почве идей Августина, его ученика Орозия и крупнейшего собирателя культурного наследия античности Исидора Севильского Беда Досточтимый († 735) углубляется в толкование Шестоднева и пытается изобразить развитие мира, чувствуя приближение дня субботнего. До последней минуты своей жизни он учится и учит, великий наставник британского монашества и предтеча каролингского ренессанса. Но, уцелев от омирщения и культурного обнищания, британское монашество не только хранит наследие античности, не только пытается творчески его развивать. В мистико-аскетической, в полунебесной своей жизни оно почерпает жажду деятельности. Общение со Христом рождает стремление „странствовать ради Христа“, „pro Christo peregrinari“. Небольшими группами, человек по двенадцати, как Христос с апостолами, переправляются иры в Англию и на материк, уходят в дикие

языческие страны или, садясь в утлые ладьи, „ищут пустыню в Океане“. Многие гибнут. Других ветер и волны приносят к берегам франкской державы, и в ее пределах, в лангобардском королевстве иры проповедуют покаяние и по своим строгим уставам основывают монастыри. Несмотря на своеобразную, обусловленную происхождением и жизнью среди кельтских кланов организацию церкви, несмотря на подчинение в ней епископов аббатам, иры чтут папу, „великого аббата города Рима“, и рано из Британнии течет поток паломников к святыням вечного города. Когда же организовавшаяся с 596 г. стараниями Григория Великого и посланного им в Англию Августина († 605) англосаксонская церковь поглотила остатки иро-скотских, а иров сменили англо-саксы, на смену благочестивого уважения к главе католического мира пришло подчинение миссионерской деятельности целям наместника Петра, место основателя Луксея и Боббио Колумбана († 615) и других апостолов христианства заняли организаторы варварских цекрвей Вильфрид, Виллиброрд и создатель германской церкви Винфрид, от папы Григория II получивший благословение и имя Бонифация († 754).

Раннее западное монашество, наиболее ярким и свободно расцветшим проявлением которого были иро-скоттские и англо-саксонские монахи и миссионеры, определено в своем происхождении и природе двумя моментами: идеалами восточного христианства — в этом отношении его должно сблизить с эллинизацией западной догмы — и крайним напряжением индивидуальной религиозности в морально-мистической сфере. И для понимания энергии движения, может быть, не лишним будет указание на сравнительную слабость италийского монашества вплоть до VI в. и на силу рано погибшего галльского и, особенно, британского. Удаляясь от мира, монашество в себе самом и в своей

ангельской жизни находит потребность апостольствовать, преображать мир, воспринимая его и его культуру и пробуждая исконное тяготение родового сознания к единству. Погружаясь в себя, аскет находит в себе Бога, но не Бога дарующего спасение и блаженство только его индивидуальной душе, а Бога-Христа, любовью изливающегося на весь содержимый Им мир. В безмерности и моральной энергии своего самоотвержения лучшие представители британского монашества приближаются к преодолению противоречия между двумя путями религиозности, чуя высшее единство Божества. Опережая века, они строят будущее и вливают новые силы в омирщающуюся церковь. Из их среды выходят святые—строители Града Божьего, из нее же выходит и гениальный мистик Эриугена. Но они сами слишком часто не слышат поющей в их душе мировой гармонии и часто поддаются или мирской суете или мироотрицающему аскетическому порыву. Пред‘ощущаемое ими иногда единство вскрывает единство исторического процесса; в расхождении и борьбе с мирским типичны они для эпохи, которая творит путем противоречий.

Монашество в целом, односторонне, т. е. неполно, только отрицательно осуществляя христиански-аскетический идеал, в в и д и м о м противоречии со своею целью становится собирателем античной культуры, сливаемой им, как в тех же обителях Англии, с новыми варварскими элементами. В монастырях возникают школы. Монахи занимают епископские кафедры, входят в ряды белого духовенства и чрез него воздействуют на мир. Удаляясь в пустыню для аскетического труда, они, помимо своего намерения, приобретают или возвращают для хозяйственной жизни дикие или одичавшие местности; устремляясь к Богу, приходят к людям. Но героический труд дело немногих истинных „атлетов

Божьих", и безграничное самоотреченіе таит в себе опасности срыва и падений. Основатель Монте-Кассино и автор скоро вытеснившего все прежние устава монашеской жизни Бенедикт Нурсийский (480—543) поставил на первое место „дело Божье", т. е. молитвы и чтение Писания и св. отцов. Понимая монашеское общежитие, как „школу служения Господу", он с необыкновенною ясностью оценил неосуществимость на долгое время и для многих идеала крайней аскезы и ввел монашескую жизнь в границы достижимого обычными людьми в климатических и бытовыхъ условияхъ Запада. Бенедиктинский устав видит главную цель монашества в достижении нравственного совершенства путем послушания и смирения, но он пропитан духом трезвости и, не закрывая возможностей мистической жизни, не делает ее обязательной. Ценою возведения в принцип противоречивости обнаружений религиозного идеала устанавливается тип монашеской жизни, не столь героической, как жизнь раннего монашества, но, в общем, более культурно-действенной при ослаблении энтузиазма первых годов обители.

Бенедиктинское монашество — новое приближение церкви к миру. Но это приближение вместе с омирщением заметнее в среде самой правящей церкви. При Григории Великом в общих чертах закончился процесс уподобления церкви государству и обществу. Папский двор стал напоминать императорский. Наладились управление церковными землями и организация на них хозяйства под контролем особых чиновников. Силою вещей толкаемые в политику, принужденные защищать „государство римлян" от лангобардов, папы временами выступают, как политические вожди Италии, приобретая навыки, традиции и влияние прежней императорской власти. Понемногу восстанавливалось и потрясенное распадением империи и варварскими передвижениями

единство западной церкви. Католические церкви даже в арианских государствах начали склоняться перед авторитетом римской в вопросах догмы, обряда, церковной дисциплины и управления. Расширились и пределы католичества благодаря переходу арианских конунгов в православие, подчинению англо-саксонской церкви и деятельности папского легата Бонифация. Однако процесс осложнялся и затруднялся стремлением местных церквей к самостоятельности и традиционной политикой варварских конунгов, привыкших вмешиваться во внутренние дела церкви.

Еще в эпоху империи, а позже во время господства византийцев в Италии после изгнания остроготов папам пришлось считаться с вмешательством императоров, наследников „великих понтификов", даже в догматическую жизнь церкви. Папы, как и весь клир, не отрицали власти императора, видя в нем помазанника Божьего. Но, все более проникаясь идеалом Града Божьего, они неоднократно указывали на религиозные задачи государства. Власть вручена императору для защиты матери-церкви, и в делах Божьих государь должен подчинять свою волю епископской, памятуя о вечности — повиноваться законам Божественным. Подобные заявления, высказываемые и Львом Великим (440 — 461) и Геласием I, конечно, единичны и вызываются давлением империи. Но они не могут быть забыты, коренясь в самом идеале Града Божьего. Ведь, очевидно, душа выше тела и „власть вязать и разрешать", принадлежащая возглавляемой папою благодатной иерархии, превосходит достоинством власть государя. Император поставлен Богом, но и апостол Петр и его преемники поставлены Христом. С теократической точки зрения наиболее последовательно господство церкви над государством, если уже не осуществимо поглощение государства церковью. Но римская церковь уже приблизилась к тому,

чтобы самой стать государством. В период распадения Запада только она оставалась носительницей идеи единства. Понятно, что в римской курии, искушенной политикою, постоянною борьбою с притязаниями лангобардов, воспитавшей в себе навыки государственности, одинаково боявшейся и догматической зависимости от Византии и политического подчинения лангобардам, зреет мысль о политической самостоятельности и о вступлении—при благоприятных условиях—в наследие римских кесарей на Западе.

IV.

Путь и цели культурного развития намечаются в сочетании—условно говоря—поздней античности с варварством, главным образом германским. В античности дух погружается в себя и в своих глубинах вступает в стихийный поток творческой религиозности, позволяющей ему, уходящему от коллективной жизни, хранить по связи с религиозностью и упрощенною жизнью элементы разлагающейся культуры. Но дух обретает новую энергию, соединяясь с духом варварства, полным накопляемой в личностях родовой и племенной жизнью силы, стремлением к единству и культурному творчеству, восприимчивым к традиции и культурным влияниям извне. В германстве он тяготеет к земному устроению больше, чем к религиозному, и, ближе стоя к природе, чрез ее жизнь вникает в самое религиозность. Оплодотворенная первобытными силами, жизнь в ироскоттском монашестве выходит за пределы индивидуальной ограниченности к первым попыткам синтеза религиозности и культуры и вливает новую энергию в деятельность уже пытающейся преобразить мир церкви. Но старания германцев создать свою государственность оканчиваются неудачей, понимание ими культурной проблемы неполно и односторонне, и только у висиготов можно говорить о приближении к этому пониманию. Темный инстинкт влечет ко все новым попыткам и усилиям, но осознание цели их неизбежно выражается

в упрощении проблемы, во внешнем подчинении римской традиции и в неудаче. И это вполне ясно в истории создания и разложения франкского государства.

Сознавая свое обще-племенное единство германцы стремились к выражению его в государственности. Но племенное и обще-племенное самосознание их было еще неотчетливым и смутным. Если, с одной стороны, оно некоторое время содействовало сохранению особности победителей и приводило их к осознанию своего права в так называемых „варварских правдах", с другой—оно не препятствовало слиянию вандалов с аланами, параллельному утрате основ родового быта смешению германцев с местным населением и усвоению варварскими конунгами доступного им из римской культуры и государственности. Вытеснявшие в своем медленном продвижении в земли империи галло-римлян и их культуру, двигавшиеся плотною массою франки при Хлодовехе (481—511) встали во главе собранных им племен, быстро захватили территорию Галлии и создали франкское государство, включив в него галло-римлян и осевшие ранее их в Галлии варварские народцы. Основанием своим франкская держава примыкала к исконной Германии, постепенно проникая в нее и питаясь ее силами. Приблизительно до Соммы германцы сидели плотными племенными группами, сохраняя свой строй и быт. В областях, завоеванных Хлодовехом и его преемниками, они проросли толщу туземного населения, разъединяя его и разъединяясь сами, т. е. повторяя историю остроготов, висиготов, лангобардов и других германских племен. Расширение франкского государства было делом его конунгов - завоевателей, использовавших стихийную энергию своих племен. Конунгам достались земли императорского фиска и бежавших или истребленных землевладельцев. Им же по праву завоевателя принадлежали и пустоши. Завоевания конунгов не сопрово-

ждались переселением народа и крупным переделом земель. Франки занимали оставленные прежними владельцами земли и пустоши, кое-где захватывали имения силой или делили их с туземным населением, получали участки в дар от конунга за верную службу и, проникая в поры разлагавшагося тела империи, теряли свой общественно-политический строй, сливаясь с туземцами в новое целое. Они отрывались от своего племенного единства, делались такими же подданными конунга, как галло-римляне, как другие варвары, уже романизованные и подчиняемые меровингами. Франки шли за своими конунгами, гонимые первобытной своей энергией, уже давно создававшей дружины, увлекаемые примитивною жаждою завоеваний и смутным, не опознающим своих целей племенным самосознанием. Они сами по себе не могли бы его сохранить вне основной своей массы, жившей старым бытом. Общие народные собрания с расширением границ королевства стали невозможными и неизбежно должны были аристократизироваться и уступить свое значение конунгу, другому воплощению обще-племенного идеала. В чисто-германских областях обще-племенное единство, как легкий покров, лежало над продолжавшими жить каждое своею жизнью племенами, выражаясь только в естественном „сходстве“ быта и политического строя, да в конунге и его администрации. В областях романизованных германцы, не обладая органом для выражения своего, и обще-племенного и племенного, единства и забывая о нем в условиях нового быта, должны были сливаться в одну массу с новыми подданными их конунга, захватившего власть римских государей. Принятие франками католичества (496) устраняло последние препятствия на пути этого процесса. Но единая государственность чрезвычайно облегчала взаимодействие романизованного запада с германским востоком. На восток и в центральное упра-

вление просачивались римские элементы, на западе не прекращался приток германских, и равновесие германства и романства сохранялось самою двойственностью завоевательной политики меровингов, двигавшихся одновременно и за Рейн и к Пиренеям и Альпам.

Таким образом франкское государство могло создаться и существовать только благодаря своим конунгам, сознавшим и определившим конкректными заданиями живущие в них идею обще-племенного германского единства и стихийную страсть к завоеваниям.

Как в германском прошлом, так и во франкском государстве конунг был выражением и символом единства объединенных им племен. Но рядом с ним уже не стояло прежнего обще-племенного „народного“ собрания, поддерживавшего и ограничивавшего его власть. Оно перерождалось в собрание магнатов и дѣлалось обще-государственным, утрачивая свой „национальный“ характер. Мартовские или майские „поля“, большие собрания, и малые собрания магнатов связывают конунга только с частью его подданных и безсильны как поставить препону его неограниченной власти, так и установить правильное общение ее с обще-племенной и обще-государственной жизнью. При слабых государях они могут временами играть видную роль, но они в малой степени определяют правительственную политику. И если королевская власть отделяется от общения с „народными собраниями“, сами собрания так же отделяются от обще-племенной жизни, аристократизируясь и денационализируясь, и старания Карла Великого через них вступить в общение с народной жизнью могли привести лишь к частичному и временному успеху. Таким образом франкский конунг оказывается фактически и постоянно связанным с подданными только своею администраціею и, в пределах непосредственного бытового общения, с окружающею его средой. А эта среда, как

и администрация, по составу своему разноплеменна: конунга окружают и германские дружинники, антрустионы, и галло-римские клирики, и „друзья“, „amici“, „convivae“, „optimates“, разного происхождения и общественного положения. Разумеется, окружение государя не может заменить прежней связи его с народною жизнью, а администрация не столько соединяет, сколько раз'единяет, являясь не чем иным, как рассеянием по всему государству королевского двора. Кроме того, не будучи только племенными франкскими государями, меровинги не были и только обще-германскими, повелевая галлоримлянами. Они могли удержать свое положение лишь в мѣру создания ими обще-территориальной власти, что связано и с проявлением сбереженных ими в от'единенiи от народной жизни начал германской государственности и со степенью усвоения ими римских традиций.

В завоеваниях своих, в своем стремлении к созданию большого государства меровинги были выразителями германского духа, смутные чаяния которого пытались они определить и осуществить, подходя к ним с примитивною психологией германца. Но широта и новизна ставших перед ними задач отрывали их и всю правительственную среду — их двор и дружину, расширившиеся в общегосударственную администрацию,—от германской племенной жизни, которая не обладала еще удовлетворительными средствами для выражения своего единства. Став государями романо-германской державы, франкские конунги были охвачены новою для них атмосферою римской культурной традиции и римской государственности, хранимых более всего католическою церковью. Рядом с „placita generalia“ становятся церковные соборы, начинающие играть и политическую роль. Клирики и вообще римляне окружают конунгов. Двор меровинга с референдарием, „придворными графами“, стоявшими

во главе королевского трибунала, сенешалом, маршалом и майордомом, с многочисленными „amici“, „convivae“ или „optimates“, антрустионами и клириками является центром и питомником администрации, заменяющей монарха на местах и вытесняющей прежде избираемых в гау и сотнях должностных лиц. При каролингах сильнее выделяется духовенство, об’единенное в придворную „капеллу“ во главе с архикапелланом, заведующим и канцелярией. Но желающий быть преемником кесарей меровинг все же германский конунг. Он хранит старые символы своей власти: копье и посох, надевает корону на свои длинные, королевские волосы. К нему перешла от народного собрания охрана „мира“, и этот истекающий от конунга мир охраняет и то место, где он находится, и землю, над которой он властвует, и отдельных лиц, принимаемых им под свою руку или связывающих себя с ним узами личной зависимости. Королевский „авторитет“, „слово“ или „банн“ является источником права и основою власти всей администрации.

Инстинкт государственности ведет к слиянию римских и германских начал. Но германские начала еще не осознаны, как государственные, и не могут быть осознанными в от‘единяющейся от племенной жизни среде, а римские доступны лишь в традициях культурного общества, преимущественно церкви, и непонятны во всем своем значении варварскому сознанию. Конунги пытаются сохранить римскую налоговую систему и распространить ее на германцев. Но ни подданным, ни правящим идея римской государственности недоступна. Первые не хотят ей подчиняться—земельный и поголовный налог кажется германцу посягательством на его личную свободу; вторые, занятые насущными и элементарными фискальными потребностями, легко от нее отступаются. Власть идет по линии наименьшаго сопротивления и

строит свой бюджет на таможенных пошлинах, монополиях, а главным образом—на доходе со своих земель и эксплуатации королевских, преимущественно судебных прав, в которой они принуждены делиться с местными органами своей власти. Всего этого, как и „даров“ подданных, дани с покоряемых народов и военной добычи недостаточно. Поневоле приходится вознаграждать за службу земельными „жалованиями“ и заменять налоги более простыми средствами—натуральными повинностями: требовать от населения признания прав короля и его чиновников на постой, обязательной полицейской службы и т. д. Главный порок власти франкских государей не в „натуральном хозяйстве“, а в непонимании значения государственного хозяйства, роли налогов и денег в управлении. Столь же непонятны правящей среде и принципы государственности вообще. Германское начало „верности“ все больше перебивает и вытесняет идею подчинения государю. Все, кто стремится защитить себя от безудержного произвола графа, вознаграждаемого „кормлением“—судебными штрафами и натуральными повинностями, стараются стать в личное отношение к магнату и конунгу, который охотно идет навстречу такому „усилению“ своей власти. Ведь он и без того защитник всех слабых и сирых, всех нуждающихся в защите: клириков, купцов, путников. Землям духовных и светских магнатов дает он иммунитетною привилегиею свободу „от входа судей“, т. е. королевских чиновников, принужденных отныне выполнять свои обязанности и осуществлять свои права вне пределов „иммунного“ поместья.

От‘единение власти от народа, выражавшее ту же государственную ее недоразвитость, делало ее зависимой от состава центрального правительства, от личности конунгов и майордомов. Карлу Великому удалось, подводя итоги трудам отца и деда, на некоторое время

укрепить расшатанное при меровингах управление франкским государством. Развитая система графств, на границах об'единяемых в марки, заменившие уничтоженные каролингами племенные герцогства, сплачивалась не только зависимостью графов и маркграфов от окрепшего двора, но периодическим контролем королевских посланцев и оживившеюся деятельностью с'ездов магнатов и „майских полей“, то политических собраний, то почти соборов, „синодов“. На время возрождена была зависимая от центра бюрократия, усиленная и уравновешенная превращением в орган государственного управления реформированной церкви. Чрез посредство своих „миссов“ и с'ездов правительству удалось установить некоторую непосредственную связь хоть с частью своих подданных, но идеология его определялась преимущественно внешне-усваиваемой римско-церковной традицией. Принципиально новая система управления от старой не отличалась. Она была тем же пестрым соединением государственных и частно-правовых начал, и ни Пипину, ни Карлу, ни тем более их преемникам не удалось преодолеть все увеличивавшегося средостения между властью и широкими слоями населения. Франкская администрация попрежнему была тонкою сетью, наброшенною на территорию, которая внутренно продолжала свое распадение на живущие каждая особою жизнью большие и малые области. Администрация или не проникала в глубь жизни или, врастая в нее, тем самым отрывалась от центра. На западе территория графства в общем совпадает с прежней „civitas“, на востоке—с пагом или гау, т. е. в большинстве случаев, с территорией того или иного племени. Под графом и его подчинеными сохраняется прежний строй жизни, собрания гау или „сотен“, жалкие остатки муниципальных единств на западе, окрепшие и вплетенные в общую администрацию епископства, магнатские мирки. Наряду с им-

мунными областями епископов и аббатов, находившихся под особым покровительством конунга и потому лично с ним связанных, со времени Пипина и Карломана становятся военные бенефиции, связуемые непосредственно с государем как условностью владения, так и тем, что раздаются они преимущественно лично зависимым от конунга его вассалам. Племенные единства на востоке позволяют областям сохранять свою особность и относительную независимость, усиливая власть графов и маркграфов и противопоставляя ее королевской: уничтоженные герцогства готовы возродиться. Стихийные социальные процессы ослабляют, преимущественно на западе, государственные элементы королевской власти и тем содействуют росту частно-правовых, перенося центр тяжести на „верность".

Культурное состояние галло-римского населения во франкском королевстве осталось прежним, хотя с исчезновением римской администрации положение низших классов и улучшилось. На западе перемешавшиеся с галло-римлянами германцы быстро утратили основные черты своего племенного и родового строя, влив остатки их в завещанные Римом формы социальной жизни и тем ускорив и несколько видоизменив их развитие. Освобожденный от власти своей традиции, сменивший религию отцов на католичество германец обнаружил бессознательную и необычайную восприимчивость к влияниям чуждого быта. Не сдерживаемая ничем личность бурно проявляла во вне накопленную в ней родом энергию. И все же германцы были затянуты в стихийные социальные процессы, начавшиеся в эпоху империи, тем более, что слишком многое в этих процессах соответствовало навыкам самих германцев и обнаружившим свое действие уже и в их среде силам. При меровингах и каролингах продолжается сосредоточение хозяйственной жизни на земледелии, ослабляющее значение

обмена и широкого общения. Римские традиции, жалования конунгов, рост франкской бюрократии, отсутствие обще-государственной финансовой политики и темные времена безправия, войн и междоусобий способствуют дальнейшему развитию крупного землевладения, а тяжелое бремя натуральных повинностей, особенно военной, разоряет свободных германцев и ставит их в личную или земельную зависимость от магната. Сочетание крупного землевладения с мелким хозяйством, типичное для поздней империи, находит себе соответствие в зачатках крупного землевладения у самих германцев и делает господствующей организацию хозяйства по образцу римской виллы, которая стремится к самодовлению. Даже там, где удержались германские села, уже в V в. перестававшие быть только поселениями сородичей, захват угодий, которые реально связывали общину, и сосредоточение многих участков в руках магната или ряда зажиточных людей, приводили к установлению зависимости села от одного или нескольких владельцев и, часто,—к той же „вилле". Стали только характернее черезполосица и рассеянность крупного землевладения и осложнились лично-земельные отношения. Уже в конце империи особенное значение приобрел прекарий (бенефиций), как форма ф а к т и ч е с к и условного владения землей. У германцев медленно развивавшаяся идея частной собственности на землю долго не могла вытеснить представления о какой то особенной связи пожалованной или подаренной земли с ее прежним собственником и о какой-то большей ее от'емлемости. Раздача же конунгами церковных земель в качестве прекариев, сохранявших видимость права собственности на землю у церкви („precariae verbo regis"), раздача, соответствовавшая приемам самой церкви, еще более утверждала идею условного владения землей и переносила ее в сферу политическую. И если патронатно-клиентельные отношения у

римлян вели к установлению реальных отношений по земле, хотя бы в форме того же прекария, и у германцев они с развитием оседлости легко становились реальными, как реальные в свою очередь приводили к личным. Всем этим установлялись новые социально-экономические связи.

Естественный рост крупного землевладения: королевского церковного и светского, тягость натуральных повинностей, произвол администрации, ослабление обмена, отрывавшее купцов от прочной связи с местными центрами и толкавшее их на большие торговые пути, повышали значение этих новых социально-экономических уз. Класс зависимых людей увеличивался за счет уменьшения количества свободных. Даже городское ремесло—ремесло вотчинное не следует преувеличивать—попадало в зависимость от магнатов и привлекало к себе оброчников. А вместе с тем шло своего рода рассеяние государственности, все более пронизываемой частно-правовыми моментами. Земли государя сохраняли за собою государственные права даже в случае пожалования их или отдачи в бенефиций. На частно-владельческих землях в связи с потребностями хозяйства и управления сама собою возникала административная, низшая судебная, даже законодательная власть их собственников, и это положение закреплялось иммунитетной грамотой. Так и в иммунитетах и в бенефициях, подпиравших каролингское управление, происходило слияние землевладения с государственностью, а лично-государственная связь с конунгами выдвигала условность обладания не только собственно-государственными правами, но и землей. Рассеяние государственности завершалось образованием частных, поместных войск, тоже связывавшееся с условным землевладением, и превращением в бенефиции должностей, напр.—графской. Так в распадении старой, традиционной государственности уже

усматриваются начала новой. И, пока возможно еще было некоторое равновесіе этих двух взаимно-борющихся тенденций единого процесса, каролинги, перенесшие точку опоры с франков салических на франков рипуарских, могли удерживать относительно крепкую власть.

Природа и сила франкской королевской власти заключается в сочетании традиций римской государственности с частно-правовыми и преимущественно германскими началами, причем рост вторых в ущерб первым знаменовал собою и ослабление государства, предоставляемого поддержке все более отодвигавшейся на восток не затронутой разложением племенной германской базы. Германские идеи государственности и „верности“ или личной связи были идеальным фактом, не осуществленным в прочной реальной организации и действенным лишь на почве еще неразложившегося племенного строя восточной части королевства, которая и давала конунгам реальную силу, прежде всего — ополчение, позволив последним немецким каролингам передать новой династии относительно единое государство. Римская традиция была фактом не только идеальным, а и реальным—в виде остатков государственной организации. Но франкским конунгам, не исключая и каролингов, не был доступным весь ее смысл. Они не сумели наладить государственного хозяйства и создать войско не на началах верности и лично-земельных связей, принужденные опираться на ополчение. Частые же созывы ополчения, несмотря на облегчение военной повинности Карлом Великим, только ускоряли процесс его аристократизации и разложения, вызываемый начавшейся феодализацией общества, с которою власть бессильна была бороться, не дооценивая и не понимая ее опасностей. Усилия наиболее энергичных и способных государей направлены были не на внутренние задачи, а на осуществление римского великодержавия: в идеальной стороне римской

традиции усваивался ее внешний блеск. Соборы со времени меровингов становятся политическими учреждениями, и церковь, единая вопреки разделам государства, утвердившаяся благодаря Бонифацию и каролингам в глубокой Германии, является хранительницей единства и опорою конунгов. Но, поддерживая их, она еще сильнее увлекает их своими целями, своими римскими традициями великодержавия и идеалом „Града Божьяго". В „идеализме" власти и непонимании ею своих ближайших, государственных задач яснее всего ее от'единение от национальной жизни собственно германских областей, и в них же, в идеализме и непонимании, заключено последнее об'яснение ее падения. Отделившись от источника своей идеальной и реальной жизни, она принуждена была на западе уступить стихийному социальному процессу, внутренно разлагавшему ее самое.

От'единяясь от германской стихии востока, меровингская и каролингская государственность погружаются в жизнь запада, где происходит оживленный и энергичный осмос римской и германской культур. Поэтому и государственность франков является показательной для жизни и психического уклада западной части королевства—восток дает лишь исходные порывы, начальные традиции и силу. Меровингская эпоха, как в иных формах и поздне-каролингская и ранне-капетингская, характеризуется энергией своей психики, необузданными проявлениями сил высвободившейся из под гнета племени и рода личности. Личность не знает и не хочет знать предела своим стремлениям. В новой среде конунги и магнаты, ослепляемые невиданными богатствами и привлекаемые неведомыми наслаждениями, бросаются в жадную погоню и вступают друг с другом в дикую борьбу за богатство и власть. Графы на постое „не ждут ключей, а ломают запоры". Магнаты подчиняют себе и угнетают слабых, тушат факелы о тела своих рабов и в обыден-

ной жизни выказывают воинские доблести германцев— жестокое насилие и лукавство. Конунги, как дети, хитрят и насильничают ради какого нибудь кубка или серебряного блюда. С VI в. до половины VIII сама церковь переживает время глубокого морального упадка, вовлекаясь в общий процесс одичания. Утрачивая крепость организации и связь с Римом, она переплетается с миром и доходит до пределов омирщения, пока усилия британских миссионеров, Бонифация и каролингов не подымают и не возрождают ее. Но за мрачными страницами бесстрастнаго бытописателя Григория Турского, замечается нечто большее, чем смена „атонии" необузданной энергией. В борьбе и развале начинают обнаруживать себя организующие жизнь силы. Государственная идея подавляется идеей верности, а идеал верности разрушают взрывы дикой энергии. Государственность рассеевается по магнатским миркам. Но в этих мирках, сплетаясь с проявлениями личной воли, она начинает осуществлять себя, как государственность, и находит свою исконную связь с началом верности. Нарушение верности приводит к ее осознанию. В стремлении укрыться за магнатом, вступить в возглавляемый им мирок обнаруживается не только желание улучшить свое положение, но и естественная тяга к соединению, та самая, которая проявляется в дружинах и братаниях. Иначе невозможно бы было ни возрождение франкской монархии каролингами ни воссоздание государственности на принципе личных отношений вообще. Григорий Турский описывает жизнь и судьбы западной части королевства. Но германский восток находится в постоянном общении с романским западом, вливая в него и свою энергию и свои идеалы.

Эти идеалы отражены создавшимся под непосредственным впечатлением германских передвижений, хотя и дошедшим до нас по большей части в поздних пере-

работках германским эпосом, причудливо, как причудлив германский орнамент, переплетающим исторические и мифологические мотивы. На фоне кровавых битв выступают необузданная сила и дикая радость бойца, презрение к смерти и страху, бросающее старика Хильдебранда в роковое единоборство со своим сыном, неукротимая ненависть Бринхильды и мрачный Хаген, кидающий вызов неумолимому року. Но страсть к властвованию и гордое самоутверждение сочетаются с идеалом нерушимой верности. Лучше изгнание, чем разлука с „верными“, плененными злым врагом. „Будь у меня все богатства мира, оплакивает их любимый герой германской саги Дитрих Бернский, я бы скорее отдал их, чем предал моих верных витязей“. Прекрасная Гудруна отвергает корону, избирает себе унижение, лишь бы не изменить любимому, и только его приход срывает радостный смех с ее забывших об улыбке уст.

V.

Неудачи государственного строительства, разложение государства и общества, временами замедляющееся, но все более обнаруживающее неведомые поздней античности творческие силы, жажда единства, выражаемая, но не утоляемая быстро отмирающими традиционными формами, чары традиции и ее безжизненность, первые признаки синтетического слияния римской и германской культур—все это подводит наблюдателя к восприятию самой стихии жизни. А эту стихию все средневековье постигает, как стихию религиозную. Религиозность в глубоком существе своем и есть сама стихия жизни человечества, укорененная в стихии мировой жизни. Она веками раскрывает себя, медленно обнаруживая все новые черты и меняя соотношение своих элементов, по разному преломляясь и систематизируясь в индивидуальных сознаниях и все таки оставаясь внутренно-единой. Раскрытие или выражение религиозности не что иное, как восприятие и становление ее в ограниченных фантасмах-символах и формах человеческого мышления, меняющихся вместе с изменением самой жизни, т. е. религиозности. За противоречиями и борьбой в социально-экономической и политической области уловимо источное единство жизненной стихии. Равным образом противоречивость и многообразие проявлений, отхождение догмы и морали образованного общества от вульгарных догмы и морали не нарушают единства религиоз-

ности, в средние века раскрывающей жизненную стихию, отражающей в обнаружениях своих все богатство жизни.

Меровингская эпоха близка к внешнему единообразию религиозности. Вместе с падением духовной культуры исчезают различия между догмой верхов общества и вульгарною догмою, как исчезают различия между бытом германцев и римлян. Галло-римская образованность эпохи Мартина Турского и Цезария Арльского укрылась в немногих центрах и замолчавших надолго рукописях. Британские миссионеры еще не дождались плодов своего труда. Клир мало чем отличается от мира. Конечно, потенциально церковь обладает бо́льшим единством и более сильным духом организации, позволившими ей скорее проявить дремлющие в религиозности силы, более прочными и богатыми культурными традициями и большею близостью к хранимым ею источникам культуры и жизни. В церкви начало обновления жизни и хотя бы частичного возрождения культуры. Но при меровингах деятельность ее замерла. Она лениво передавала накопленные прежде богатства, останавливаясь в своем внутреннем развитии, и только немногие святые несли земному миру колеблющийся, живой свет своих светильников, окружаемый волнующимися и бегущими от него тенями.

Жажда религиозного единства ищет утоления в хаотическом синкретизме, не различающем разнородность соединяемого, но все же руководящемся здоровым инстинктом. В заселенных плотною массою германцев областях королевства язычество медленно уступает труду миссионеров VII и VIII веков, а за миссионерами продвигается организующая христианский мир церковь. Но и в принявших христианство живут языческие навыки и воззрения. Они приносят жертвы идолам, собираются около священных скал, источников, деревьев. Они „чтут

деревья, посвященные бесам“, и не решаются срывать с них ветки. Христианство не столько вытесняет язычество, сколько вбирает его в себя, и носящийся по лесам „черный охотник“ Вотан не умирает, как не умерла Диана, председательница на сборищах ведьм, ночью летающих по воздуху. Природа еще близка германцу, и, когда поет Хоранд, замолкают птицы, олени перестают щипать траву, черви копошиться в земле, рыбы плавать. Сила язычества в его связи с жизнью и природой, за которою чувствуют или видят мир духов и сил. Верующий старается заручиться покровительством этого таинственного, но реально ощущаемого им мира и обезопасить себя от пагубных его влияний. Он приносит свои жертвы, творит молитвы и заклинания, гадает о воле богов по шуму дерев и ручья, по полету облаков и птиц. И в этом мире встречает его церковь. Она вскрывает бесовскую природу языческих богов, связывая их с демонами своей традиции, но не достигает вполне своей цели. В народном сознании духи, по новому называемые бесами, сохраняют и свою близость к человеку и природе и свои отличительные черты. Не помня зла, отвергаемые людьми, эльфы, сильфиды и гномы все таки им помогают, не утрачивают склонности своей к проказам и шуткам. Только пагубные духи становятся несомненными бесами. Христианство указывает на светлое воинство ангелов, предводимое „начальником рая“ Михаилом. Однако ангелы, по существу и происхождению своему духи стихий, не могут в сознании всего средневековья приобрести господства над ними: „властями воздушными“ сталибесы, и даже соприкосновения культа архангела Михаила со старыми культами Вотана и галльского Меркурия не сделало его владыкою мира стихий. Для людей ученых он исполнитель воли Божьей, для людей простых—у стихий свои старые владыки. Трудно бледным, безличным и безжизненным ан-

гелам ужиться в мире духов, трудно им облечься в одежды земной фантазии. Сам Михаил обязан своим значением более всего тому, что он „начальник рая“ и вождь ведущего борьбу с бесами воинства небесного.

Воинству ангелов без помощи людей не одолеть бесов. На помощь приходят святые, уносящие с собою в метафизический*) мир свою таинственную силу. За ними нет традиций метафизической жизни, но есть традиции жизни земной. И вместе с ними в метафизический мир еще сильнее проникают людские нравы и воззрения. Святые, как и люди, любят почет и верность своих слуг. Они принимают под свое покровительство источники, местечки, племена и отдельных лиц, частью отнимая власть у стихийных духов. Они защищают поля от града, нивы от засухи, путников от грозящих им бед. Св. Мартин Турский делается национальным патроном франков; плащ его меровинги берут с собою в поход. Рядом с ним становится чтимый в Бриуде св. Юлиан, а с VII в. в Париже развивается культ св. Дионисия Ареопагиты. Появляется множество местных святых. Другие приходят с Востока. Связь их всех с мелочами земной жизни, проникновение их в толщу быта крепко соединяет земное с небесным. Их легенды включены в жизнь. Их мощи осязаемы, и все соприкасавшееся с ними полно чудесною силою, исцеляющею недуги и помогающею в земных предприятиях. Почти от всех болезней помогает пыль с могилы св. Мартина, „неописуемая микстура“ и „небесное слабительное“, по словам неоднократно испытавшего ее действие Григория Турского. В культе святых освящаемое христианством убежище натуралистической стихии религиозности.

*) Пользуюсь термином „метафизический“ за неимением лучшего — для обозначения потустороннего, сверхчувственного, воспринимаемого лишь мистически. В терминологии моей этот термин отнюдь не предполагает ничего отвлеченного, чуждого жизни и красок.

Пришедший из Каппадокии наследник непобедимого Мифры св. Георгий, становясь национальным святым Англии, приобретает черты Вотана. Чтимая алеманнами св. Френа или Врена (Верена) по имени, деятельности и культу сближается с богиней любви Фреей, отразившейся и в образе защитницы Парижа св. Генофефы. Но если через святых христианство освящает натуралистическую сторону религиозности, святые же и их легенды открывают путь этическим идеалам. Нежный образ св. Радегонды озаряет темную меровингскую эпоху.

В восприятии метафизического мира языческие представления сливаются с христианскими, а среди языческих преобладают то римские, то кельтские, то германские. Совершается бессознательный синтез, в темных глубинах котораго не всегда удается уловить лучи преображающаго сияния церкви. В метафизическом мире уже раскрывается царство Христово. Но смысл всего дела Христа остается еще непонятным даже благочестивому Григорию Турскому. Христос кажется верховным святым, могущественным конунгом метафизическаго мира. Его крестная смерть—взывающее об отмщении преступление нечестивых врагов Его; воскресение—величайшее чудо победоносного Владыки. Христос становится национальным Богом и вождем „славнаго рода франков, Богом Творцом созданнаго". „Да здравствует Христос, который любит франков; да хранит их царство, наполняет правителей его светом Своей благодати, покровительствует войску, дарует укрепление веры! Да радует миром и временами счастия Господь господствующих Іисус Христос, да хранит благочестие! Ведь это род, который, быв крепким и мощью сильным, сбросили в битвах с выи своей суровейшее иго римлян, и, признав крещение, франки украсили золотом и камнями драгоценными тела святых мучеников, которые

римляне сожигали огнем, рассекали мечем и бросали зверям на разстерзание".—Так „Салическая Правда".

Но в метафизическом мире, столь переплетенном с земным, и на земле идет борьба Бога и Его светлого воинства с диаволом и бесами. В облике Меркурия, Юпитера или человека, даже в образе Христа являются бесы к святым, искушают и мучают их. Они говорят устами бесноватых, и приходится отгонять их реликвиями, молитвами, заклинаниями, именами Бога и святых. Отражая борьбу язычества с христианством и земные нравы, метафизический мир начинает обнаруживать признаки распада, дуализироваться. Но бессознательность восприятия, инстиктивность жизни не позволяет еще в полной мере уловить это. Диавол еще не развернул всей своей силы, а бесы не всегда кажутся злыми. И отношение к ним народного сознания уже отражено агиографией, начинающей отмечать комические черты в безпокойных демонах, исходящих из тела бесноватаго не через рот, а через другое, более достойное беса отверстие.

Дуализации религиозности чрезвычайно способствуют скрытые в вульгарной догме принципы религиозной деятельности, в которой, как и во всех сферах жизни, единство становит себя в ограниченных и ограничивающих друг друга противоречиях. Религиозная деятельность преимущественно определяется земными интересами, меньше—заботами о своей душе, для которых необходимо большее самоуглубление. Формы деятельности даны сознанием постоянного взаимодействия метафизического и земного миров, живым ощущением чудесного и жаждой его, массивной верой в благодать, в особый флюид, заключенный во всем соприкасающемся со святым и культом. Таинственная сила скрывается в остии, в церковном сосуде, использованном одним бретонским графом, как ванна для ног, в словах молитвы или церковного благословения, в обороняющем от беса крестном зна-

мении, в служителе алтаря. Только на этой почве и понятны рост святых, специализация их по роду деятельности, быстрое развитие культа, почитания реликвий и мощей. Но религиозная деятельность обусловлена не одними земными интересами. Проявления необузданной внутренней энергии в актах насилия и произвола указывают на нарушение равновесия организма, не на отсутствие известного моральнаго уклада и моральной традиции. В человеке VI—VIII веков увеличилась амплитуда моральных колебаний и ярче стали противоречия. Он необузданнее и жесточе в проявлениях своей страсти, но необузданнее и в раскаянии. Вера в метафизический мир, преображаемый нравственным идеалом христианства, авторитет аскетов и служителей церкви исключают сомнение в основах христианской морали. Но основы эти понимаются упрощенно и грубо: в рамках, определяющих земные отношения, которые и сами воспринимаются внешне и схематично. Своеобразного, особенного не видят, все определяя традиционною формой, и живут не своеобразным, а общим. Божество воспринимается, как охраняющий „мир“ суровый конунг, не знающий пощады и сожаления к нарушителям установленнного Им „закона“. Нарушение Его заповеди требует возмездия, как нарушение права—уплаты виры или „композиции“. Христианин обязан выполнять закон внешний и неумолимый, обязан выкупать его нарушения делами покаяния. Само покаяние понимается формально и схематично, и „покаянные книги“ напоминают „варварские правды“. Стараются определить таксу грехов в соответствующих им эпитимиях: в посте, молитвах и аскетических упражнениях. К эпитимиям, как искупительным средствам, присоединяются милостыни, освобождение пленных и узников, работы, преследующие общую пользу—„добрые дела“ и „заслуги“ перед Богом, такие же, как посещение храма и частое приятие тела Хри-

стова. Недаром в Англии особенно благочестивого человека называют „сыном причастия“ и ставят его под охрану двойной виры. Формальное понимание открывает путь к комбинации разных видов „покаяния“ и замене одного другим. Св. Бонифаций уверял, что милостыня так же хорошо уничтожает грех, как огонь воду, а в Англии день покаяния выкупали за один денарий.

Но формализм и общность понимания не исключают силы переживаний. Разумеется, „покаянные книги“ отражают идеал церкви, идеал аскетически-монашеский, выполняемый далеко не всегда и не всеми и тем не менее укорененный в религиозности масс. Разумеется, угрозы каноническими карами, суровость эпитимий, высчитываемых годами и десятками лет, осуждение всякого убийства, даже на войне, даже в состоянии необходимой самообороны, всякого стяжания оказывались чаще всего недейственными, но сам идеал всеми признавался, и даже конунги склонялись перед отлучениями епископов. Под влиянием суровости идеала и безмерности ставок покаяния, медленно устраняемой путем установления ряда „валют“ (молитвы, пост, милостыни и т. д.), многие впадали в отчаяние, глубоко сознавая свою греховность и обращаясь к мысли о самоубийстве. Соборы вынуждены были бороться с этою эпидемиею, с „grave desperationis contagium“, несомненным искушением диавола. Уже не подписывали своего имени, не прибавив слова „грешник“. Но диавол искушает чутких совестью, и губящие свою жизнь сближаются с такими святыми, как Радегонда. А она в аскетической своей жизни и самоотверженном служении самым ужасным больным не утратила чисто женственных черт. Она любовно украшает алтарь цветами, непринужденно беседует за скромным своим столом с друзьями, шлет своему поэту Венанцию Фортунату свежее молоко, яица и благосклонно принимает от него букет из фиалок. „Не слышно сла-

достных звуков ее голоса... И кто может описать ее лицо, ее стан? Мучение — подумать об этом. Жизнь ее была святою, ласковым и чистым — ее взор".

Образ Радегонды († 567) и ее пуатевинский монастырь позволяют уловить движение в высших слоях религиозности, рождавшее ангельскую жизнь и апостольскую деятельность британских монахов, служение Богу в природе, уход за Его деревьями и любовь Фриарда Нантского, замедлившего свою смерть, чтобы повидаться перед ней с другом-епископом. — „Долго заставил ты себя ждать, святой епископ!" В наивных и бесхитростных проявлениях, в скромных добродетелях и детской вере Григория Турского — вершины меровингской религиозности, оставившей возвышенное умозрение и благоговейно забывшей о хранимых церковью сокровищах, ей недоступных. Но при каролингах возрождаемая и возрождающаяся церковь вновь берется за планомерное воздействие на мир, собирая свои будущие силы и свои традиции. При Пипине, Карле и Людовике Благочестивом об'единяемая соборами всей монархии и соборами диоцезов, приблизившаяся к массам благодаря делению епископств на парохии и переходу к приходским священникам непосредственной заботы о духовной жизни паствы, она становится глубоко проникающей и преображающей силой. Проповедническая и исповедальная деятельность клира и отдельных миссионеров, развитие епископских и монастырских школ, обучение мирян грамоте и начаткам веры, умножение храмов — в одной Германии к половине IX в. их около 3500 — и преобладающее влияние духовенства в политической жизни империи свидетельствуют о религиозно-воспитательском воздействии церкви на мир, возможном благодаря расцвету ее религиозности, тем самым снова отделяющейся от религиозности вульгарной.

Отражая течение стихии жизни, религиозность дви-

жется от раз‘единенности религиозности высших слоев и вульгарной через сливающее противоречия в самопогружении единство к новому раз‘единению, от враждующих, этнографически разных элементов к раскрытию своеобразия и ценности их на основе нахождения их единства, от одиночества и от‘единения от человечества и природы чрез погружение в них к частичному преображению мира, дающему новое раз‘единение. Церковь, как и „светское“ общество, в распадении обретает начала нового органического единства и, переставая быть только силою теургической и хранительницей Истины, начинает творческое преображение мирского религиозным. Вульгарная религиозность в IX в. не обнаруживает принципиально новых черт. Но энергичнее ведется борьба за моральный идеал, облегченная новыми условиями жизни и временным устранением социального и политического шатания; энергичнее и полнее вселяются начала веры в толкованиях Символа и Молитвы Господней. Сознание зависимости от метафизического мира, укрепляемое сознанием греховности, все больше ощущается, как зависимость от всемогущего Бога - Царя, воздающего каждому по делам его. Уже начинают проявляться фаталистические настроения, неизбежная болезнь духа в росте познания единства, и воззрения о предопределенности и строгом порядке управляемой Богом жизни, а в понимание Божества вплетается идея древнего Рока. Благочестивый смиренно и с надеждою склоняется пред неотвратимой волей определяющего жизнь каждого человека, каждого народа Владыки. Но этот мотив, соприкасающийся с верою в магическую силу формы, церковных благословений, реликвий, переплетается с сознанием действенности „заслуг“ — создаются братства взаимно - обязующихся молиться за каждого из усопших сочленов — и тяготением к мистико-теургической стороне религиозности.

VI.

В силу универсальности христианства все области жизни должны быть им об'яты и пронизаны, и это является органическим моментом в природе церкви, выражающимся и в строении ее по образцу государства и в смешении клира с обществом. Именно потому церковь и сливается с государством, временами забывая о своей кафоличности, делаясь местною церковью и теряя связь с Римом. С другой стороны, и франкские государи отчасти под влиянием сказавшейся у других германцев в арианстве тенденции, отчасти под воздействием той же церкви стоят на почве единства политической и религиозной жизни и, сознавая в себе глав церкви, созывают соборы, назначают епископов и распоряжаются ее достоянием. Защитники и покровители церкви, побеждающей, когда они сражаются, франкские конунги связаны со своею, франкскою церковью, об'единенной усилиями Бонифация и каролингов. „Если кто из нас, король говорит от имени епископов „Нерону и Ироду“ своего времени Хильперику I Григорий Турский, захочет сойти с тропы правды, ты можешь его исправить. Если же ты перейдешь дозволенное, кто исправит тебя?“ Власть конунга освящена теократической идеей. Он правит и побеждает, по словам папы Павла I, „на совершенное освобождение и вознесение святой вселенской церкви Божьей и на непорочность православной веры“. И к Пипину, „новому Мои-

сею и Давиду", обратилась с мольбой о помощи римская курия, мечтавшая не только об освобождении от ига лангобардов, но и о создании италийского папского государства и о каком то верховенстве над политически раз'единенным Западом. Возвышенный „Божьей благостью" в „избранного сына Св. Петра", представитель „святого рода и царственного священства", Пипин стал „верным", „клиентом" князя апостолов, а вместе с тем „защитником" и покровителем вселенской церкви и папства, восстановившим попранные „права бл. Петра", основателем папского государства (754—756). Но при Карле Великом франкская держава расширилась за пределы прежней западной империи, почти войдя в границы мыслимого в ту эпоху „Града Божьего". И для одушевленного теократическим идеалом германского государя—Карла недопустима была мысль о признании главою этого Града папы, о чем мечтали политики курии, при Павле I сочиняя „Установление Константина императора", знаменитый „Дар Константина".

И во внутренней и во внешней политике Карл является выразителем идеалов ставшего у власти с половины VIII в. круга лиц, идеалов, обусловленных стремлением создать мощное государство, увлечением культурно-государственными традициями, влиянием и наследием церкви. Идеал Карла вовсе не простое восстановление римской империи и не простая охрана сокровищ культуры, а теократическая монархия, увенчанный франкским государем Град Божий на земле. Религиозная идея, укрепленная очевидным и для современников противопоставлением христианства Исламу и еще более исконною нераздельностью государственных, культурных и религиозных задач, соединяется с мирским и стихийным стремлением к властвованию. Держава „почти удвоившего полученное им от отца своего Пипина франкское королевство" Карла включала в себя

всю среднюю Европу, но влияние конунга франков распростирается дальше. Карл — покровитель короля Астурии и Галеции Альфонса, „dominus“ королей Шотландии, патрон англо-саксонского клира. Харун-аль-Рашид „предпочитает его дружбу дружбе всех королей земли“ и передает ему, как главе христианского мира, покровительство над христианами в Святой Земле. Слову Карла повинуются и гунн со своими всклокоченными волосами и араб. Весь мир „звучит его безмерною славою“. Христианнейший государь уничтожил разбойничье гнездо нечестивых аваров, отразил язычников-славян и наложил иго Христа на свободолюбивых саксов. Управляя проникшейся при нем гордым самосознанием франкскою церковью и делая ее органом своего управления, Карл охраняет общегосударственный и религиозный мир, строит жизнь, в своем законодательстве осуществляя соборные каноны. Он насаждает христианское знание и христианскую веру в широких слоях населения, ведет борьбу за православие против адопцианства и „греческих ересей“: иконодульства и отрицания Filioque. Папы, сохраняя свою экономическую независимость и ряд публичных прав и привилегий, принуждены надолго отказаться от своих далеко идущих целей. „Патримоний Петра“ делается вассальным государством, управление которым находится под контролем императоров и определяется их единоличными актами, как „Constitutio Romana“ (826) Лотаря. Избрание папы, сохраняющего почетное положение патриарха Запада, утверждается императором. В догматических вопросах руководимые Карлом франкские соборы навязывают волю Карла папам.

В этом фактическом положении ясна известная идеология культурного общества и самого Карла. „Священным“ кажется дом, „священными“—декреты „владыки земли“ „дарованного сжалившимся над людьми Творцом

в защитники и отцы народам". „Царственная власть" „установлена, утверждена и вдохновляема Богом". „Помни всегда, царь мой, о Боге, царе твоем, со страхом и любовью. На место Его поставлен ты блюсти и царствовать над всеми членами Его тела, и обязан ты отдать отчет в день Суда... Епископ же—на втором месте, только на месте Христа. Поэтому тщательно старайтесь установить над народом Божьим закон Божий, который сообщен тебе Богом твоим, наместник коего ты". Высшее соединение людей на земле, повторяет мысли Августина, Льва и Григория Алквин,—Град Божий, сливающийся для Алквина с государством. Разделены в этом Граде светская и духовная власти. У первой „в деснице меч смерти, у второй на устах ключ жизни". Вторая дает жизнь и поэтому выше, достойнее. Священник—„посредник" между Богом и людьми, „ангел Господа Вышнего", подчиненный „главе всех церквей Христовых"—папе, но ограниченный сферою духовного. Однако обе иерархии, и духовная и светская, увенчаны одним наследником ветхозаветных царей—конунгом франков: „меч власти торжествующей блистает в его деснице, труба католической проповеди звучит из уст его". Сам Христос ниспослал своему народу Давида. И франкский король благодатью Божией одарен „широтою духовной мудрости" для охраны церкви от „сект извращенной догмы". У него два меча: духовный и светский. Так же смотрит на свою власть Карл, жалевший, что у него нет двенадцати Августинов и Іеронимов.—„У Господа неба и земли нет больше подобных им, а ты захотел целых двенадцать!" Еще до своего коронования императором (800) Карл уже глава Града Божьего, уже помазанник Божий, и титул императора дает коренящейся в религиозном идеале и традициях королевской власти теократической идее лишь привычную форму, связуя Карла с непохожими на него Константином и

Феодосием. Ведь не о подчинении церкви государству думает Карл, на деле первую второму подчиняя, и не в сознании независимости государства от церкви скрыта сила его сопротивления папской идее. В Граде Божьем, как он рисовался идеологам новой империи, духовное и мирское слиты в нераздельное единство. Поэтому государство должно служить религиозным целям, духовная власть—не только выполнять свои задачи, но и быть органом государства, устроять земную жизнь. Отсюда—принцип взаимного сотрудничества обеих властей, графов и епископов, проводимый во всем управлении; отсюда—значение духовенства в политике, политический характер соборов и рассмотрение церковных дел на „placita generalia".

Однако единство духовного и мирского не осуществлялось. Блестящий двор Карла представляет собою неорганическое сочетание того и другого. Ученик Августина далек от религиозно-морального идеала в частной своей жизни и не смущается количеством своих жен и наложниц. Нежный отец, не желающий расставаться с дочерьми, сквозь пальцы смотрит на сожительство своей Берты со знатным аббатом Ангильбертом, „Гомером" придворной „Академии" Карла, страстным строителем и ловким дипломатом. Злые языки говорят, что из дочерей императора только Гондрада заслужила пальму целомудрия. Конечно, нравы при дворе лучше, чем в эпоху меровингов; все же они слишком свободны, если не распущены, как и нравы общества вообще. Зато придворная жизнь при Карле полна живого культурного общения в рамках еще полугерманского быта. Под председательством Карла-Давида собираются члены свободной „Академии"—Алквин-Гораций, Ангильберт, Эйнхард-Безелеель и другие. Они читают и обсуждают стихи древних и свои собственные произведения, спорят о важных философско-богословксих вопросах, а дочери

Карла поют под аккомпанимент арфы. Эта „академия“ не стесняет себя строгими, застывшими формами, несмотря на весь педантизм почтенного Алквина. Но свобода общения не мешает тому же питомцу славной монастырской школы в Іорке быть „наставником“ и учителем детей императора, самого Карла и всего двора. Алквин вечно окружен учениками, всегда говорит сразу и за себя и за них. Он прирожденный педагог, любящий методу и порядок, чувствующий себя хорошо только среди своих книг или там, где может поучать, разумеется—если слушатели проникнуты должным почтением к его возрасту и знаниям. А знания его обширны, и он при всем своем самосознании и некоторой ограниченности справедливо гордится ими.

Алквин, своим авторитетом освятивший средневековую классификацію наук: тривиум и квадривиум, не закрывает глаз на „золотые зерна истины“ в произведениях язычников и ценит естествознание, раскрывающее ему в природе Бога. Но он, прежде всего начитанный в святоотеческой литературе Запада богослов, не доволен увлечением стихами Вергилия во вред изучению Библии. Испанец Теодульф, получивший епископскую кафедру Орлеана, глубоко задумывается над Божьим мироправлением, дивным, но непостижимым, над вопросами об отношении благодати к заслугам человека и о связи страданий Христовых с нашим искуплением. Он ждет близкого конца мира. Но ученик древних непосредственно ценит красоты ландшафта и произведений искусства. Острый наблюдатель жизни, негодующий на ее темные стороны, возмущенный суевериями, ярко описывает свое путешествие по Провансу и Септимании, немногими словами живо характеризует судебные нравы и ценит вкус маленьких птичек, поднесенных ему, королевскому посланцу, в дар. Теодульф добродушно, а иногда и зло умеет посмеяться над придворными по-

пугаями и кукушками, т. е. поэтами, над добродетельным Алквином, над „homuncio“ Эйнхардом. А хлопотливый и деловитый человечек Эйнхард вечно за кого нибудь ходатайствует: за церковь, проводящую своего кандидата в епископы, за художника, за влюбленных. Он свободно отдается всему—изящной литературе, архитектуре, политике. Он любит все милое и красивое, но увлечен прекрасным. „Различных искусств опытнейший учитель“, Эйнхард, несмотря на свой маленький рост, тяготеет к грандиозным постройкам. Воспитанник придворной школы, он чувствует стиль древних и, чуждый погони за изысканностью и изощренностью, пишет, подражая им, по-своему.

В окружении Карла, собравшего около себя лучших представителей тогдашней образованности, англо-саксов, италийцев, испанцев и франков, оживают литературные нравы и формы конца империи: эпистолография с неумеренными похвалами друзьям и насмешками над врагами, стремление к изысканности стиля, литературно-ученые беседы и т. д. Но отношение к образованности и культурному общению в целом серьезнее и солиднее—у Алквина и его учеников-немцев во главе с Рабаном Мавром заметен уже педантизм педагогов—а умственная жизнь производительнее. Она менее скована традицией и охотно поддается влияниям англо-саксов. Просыпается принесенная ими и поддержанная национальным германским укладом любовь к загадкам и аллегориям. Карл приказывает записывать германские былины и заботится о составлении немецкой грамматики. При дворе Карла, как позже при дворе его внука Карла Лысого, обсуждаются глубоко захватывающие собеседников религиозно-философские вопросы, и Эйнхард чрез Светония пытается приблизиться к личности Карла. Увеличению энергии умственной жизни соответствует и расширение образованности. Основывается ряд епископ-

ских, монастырских и церковно-приходских школ, оживают старые, и ученые рассееваются по франкской земле. Поэтому с понижением духовной культуры при дворе она уже не умрет. Ее центрами станут школы в Туре, Корби, Орлеане, в Фульде, С.-Галлене, в лотарингском аббатстве Прюм.

Нет порабощения культуры аскетическою идеологией и ограничения целей образованности одним религиозным знанием. Даже к вопросу о спасении человека подходят свободнее, допуская не меньшую возможность его в миру, чем в монастыре. В беседах и спорах пробуждается вера в разум, молодая и наивная. Второе поколение франкских богословов пламенно бросается в борьбу с „суеверием“ и подыскивает задорные аргументы. Франки „презирают“, как глупое и нелепое, „чудовищнейшее или, скорее, суевернейшее поклонение (adoratio) иконам“ и опровергают его, как подрывающее почитание единого Бога. Ссылки греков—франкская церковь считает себя не хуже греческой—на восточных отцов, на Григория Нисского впечатления не производят: „его жизнь и сочинения нам неизвестны“. Переписка Христа с Абгаром и „Акты папы Сильвестра“—очевидные подлоги, а легенды о чудотворных иконах сомнительны. Наиболее смелые, как Клавдий Туринский, подымают настоящее иконоборство. Они идут далее.—Надо ли почитать крест? Отчего тогда не почитают яслей: в яслях родился Христос, осла: на осле Он в‘ехал в Иерусалим? Но Клавдий, Агобард Лионский и другие „рационалисты“ люди неглубокие. Вера в разум подводит и к более важным вопросам. Ученик Алквина, Фридугис считает нужным разрешить возникшую в придворных беседах проблему: есть ли какая нибудь бытийность у „ничто“ и „мрака“ или это абсолютное ничто.—Старая и мучительная загадка, волновавшая новоплатоников и Августина, снова зовет к синтетиче-

скому постижению Бога и мира. Она ложится в основу смелой и свободной религиозно-философской системы Эриугены.

Как ни велики влияние светского момента и его жизненность в поэзии и истории, преобладает религиозный, и не для одного Алквина богословие — венец наук, а Богопознание—цель всяческого знания. Но религиозность не является органической стороной культуры, а только преобладающим ее моментом: осознание внутреннего единства религиозного и мирского в культуре и жизни для эпохи недоступно. Обнаружение в быте и образованности двора Карла Великого светских течений могло и должно было смениться торжеством подавляющего их религиозного течения при дворе Людовика Благочестивого и в возникающих культурных центрах. Светская культура еще слаба. Образованность не национальна, отвлечена от жизни широких слоев, как отвлечена от этой жизни вся деятельность правящего и руководящего меньшинства. Через головы масс тянется культурное движение к поздней античности. И все-таки религиозная культура высшего слоя чрез религиозность его связана с религиозностью широких слоев, до известной степени *типична*, обладая большою силой притяжения и выражая природу глубоких общественных процессов. Каролингское богословие отрывается от вульгарной догмы, но в *жизненных* своих проявлениях оно к ней близко, и в самих богословах заметна двойственность между их внешнею, традиционною догмою и их религиозностью, близкою к вульгарной.

Богословы пытаются определить и выразить предания святоотеческого учения. Они механически сочетают эксцерпты, неутомимо собирают чужие слова, смысл которых часто остается неясным для них самих. Даже Алквин внутренно чужд излагаемой им догме. Признавая необходимым для спасения веру в Троицу и Символ

Веры, учение о добродетелях и пороках, он или уходит в диалектическую игру словами или, забывая о догме, живет в кругу идей искушения, греха, доверия к Божьему милосердию и сознания несовершенств человеческой природы. Его ученик, еще больший начетчик, Рабан Мавр († 856) хочет в полноте изложить католическое учение, но не способен понять его, как систему, по простоте веруя в победившего смерть и ад Царя Небесного, который, окруженный своим двором и воинством, дарует прощение грехов и принимает спасаемого в свои чертоги. Единственный подлинный богослов и философ всего каролингского ренессанса, Иоанн Скот Эриугена († после 877) непонятен своим современникам. Питомец англо-саксонской церкви, усвоивший ее лучшие традиции, переводчик Дионисия Ареопагиты, изучавший его, его комментатора Максима Исповедника и Григория Нисского, Эриугена, сочетая христианско-платоновскую философию Востока с идеями Августина, развил грандиозную систему, единством своим превосходящую новоплатонизм. Как и раннее британское монашество, Эриугена выходит за пределы своей эпохи, но многое связывает его с нею и вырастает он на ее почве. Стройное учение о едином в Боге космосе подводит в сфере мистико-философского умозрения к единству Града Божьего, которое пыталась осуществить на земле монархия каролингов, а в учении об исхождении космоса из Бога в разнообразие и распад реальнаго мира обосновывается разложение ее, заставляющее больнее чувствовать неосуществленное единство и постигать путь к Богу через становление разнообразия, путь „аналитический“. Непостижимое Божество являет Себя в творении чрез заключенные в Логосе и осуществляемые Духом Святым вечные первичные причины. И человек — центр миросозидания и мирособирания во Христе-Человеке. Зла нет. Оно—ничто, обладающее лишь иллюзорною бытийностью. Этим обосно-

вана цель церкви, состоящая в постижении истинной природы мира, т. е. в преображении его, и снято противоречие двух путей религиозности, еще до Эриугены на деле преодолеваемое британскими монахами. Но Эриугена одинок. Лозунг эпохи: „Довольно с нас учения апостольского авторитета и долгим временем испытанной веры католических отцов!“ В вере спасение наше, а она, хотя и дар Божий, может быть заслугою только при условии ее недоказуемости. Поэтому вера — смиренное подчинение авторитету и послушание Богу — вместе с надеждою спасает человека от вызываемого сознанием греховности отчаяния. Благочестивый смиренно и с надеждою склоняется пред неотвратимой волей определяющего жизнь каждого человека, каждого народа Владыки.

Властно ведет богословов в целом еще не опознаваемая традиция. Но там, где догматическое положение оказывается связанным с живой религиозностью, оно — и в этом творческая сторона эпохи — проявляется в подлинной догматической мысли, становящейся средоточием жизни. Обоснование распространенного на Западе Августиновского учения об исхождении Духа Святого и от Сына (Filioque) развивает Августиновское стремление к единому Божеству, непостижимому для эпохи в неслиянности своих Ипостасей. Сын приближается к Отцу, видимо больше приравнивается Ему, чем устраняется арианская опасность принижения Сына, немыслимая в Граде Божьем, хотя и превозносящем еще человеческое — государство, и устанавливается бо́льшая связь Духа Святого или Любви с созидающим мир Логосом. И то и другое сосредоточивает мысль на раскрывающемся в мире и человечестве Божестве, на Богочеловеке, отодвигая непостижимого Отца и непостигнутого Духа. Опасность арианства в монархии Карла остается. Испанская ересь, адопцианство, формально

связанное с учением Нестория, по существу видоизменение ереси Ария, проникает и к франкам. Адопциане во Христе различали истинного, „единородного, неусыновленного Сына Божьего“ („filius proprius“) от Христа-сына Давидова, приятого или усыновленного („filius adoptivus“) Логосом и потому Сына Божьего и Бога лишь по имени („nuncupativus Deus“). Благодаря этому пострадавший за нас только в „усыновленном Своем теле“ Христос приближался к людям, как второй Адам, и становились понятнее и усыновление всех спасаемых вслед за Перворожденным и связь человечества с человеком-Христом. Но отделение Сына Давидова от Сына Божьего, приближая людей ко Христу-человеку, вырывало непереходимую пропасть между человечеством и единым с Богом Христом-Логосом. Таким образом уничтожалась основная христианская идея спасения, искупления и обожения человечества Богом-Человеком, а Град Божий превращался в Град человеческий, т. е. возрождалась арианско-германская идея государства. И здесь проведшие осуждение адопцианства франкские богословы выказали не только верность преданию, а и большую чуткость, сосредоточив свои возражения на доказательстве того, что человечество спасено Богом и что второе Лицо Троицы Бог и Человек.

Однако разделение адопцианами Божеского от Человеческого и мирского находит себе соответствие и в среде франкских богословов: в походе мирского рассудка на мистико-теургическую природу церкви. Этот поход сказывается иконоборством и борьбой с „суевериями“, свидетельствуя о недостаточной оцерковленности материи и жизни. Он сказывается попытками преодолеть растущую конкретность понимания евхаристии, повторного воплощения и повторной жертвы Христовых, в духовном толковании таинства. Он, наконец, сплетаясь с фаталистическими течениями религиозности,

ограничивает идею Града Божьего в учении несчастного Готшалка. Исходя из „целительнейшей истины“ о неизменности и абсолютности Божества, волю которого не может определять относительная воля человека, Готшалк понял учение Августина в смысле учения о „двойном предопределении“ людей Богом: одних к спасению, других к „справедливому осуждению“. Глубоко пережитая самим Готшалком „гибельная догма“ уничтожала свободу воли и подрывала основы христианства. Если Готшалк прав, Христос (что Готшалк и утверждал) умер только за предопределенных к жизни, а „крещение и таинства всуе даются погибающим после их приятия“. Таким образом разрушается вся благодатная система церкви, т. е. церковь, как видимый Град Божий, как общение и единство тела Христова, разрушается и религиозная деятельность, а спасение становится личным делом каждого. Готшалк, нашедший успокоение в вере в свою спасенность, и этою верою и фаталистичностью своей религиозности, и бессознательным разрушением церкви удивительным образом предвосхищает и немецкую мистику XIV в. и Лютера. В нем находит себе выражение стихия германской религиозности, неспособной внутренно приобщиться к романской религиозной традиции. Учение Готшалка сближается с непониманием церкви, как живого тела Христа-Богочеловека, и преображающей мир ее деятельности. Этим оно родственно и арианству, и адопцианству, и примитивному „рационализму“ богословов - „просветителей“, и господству государства над церковью в монархии Карла, наследника меровингов и сородича арианских конунгов. Под блестящим покровом империи каролингов вскрываются противоречия, внешне сопряженные гением ее основателей, противоречия неосвоенной и непонятой идеи государственности со стихийными социальными процессами, распыляющими и ограничивающими жизнь

тоски по религиозному единству со стремлением к земному государству, культурной традиции с творящими культуру силами, религиозного, уходящего в церковь и организующего ее, с мирским.

VII.

В неизбежной борьбе мирского и религиозного при Людовике Благочестивом (814—840) явно преобладает второе, в ущерб прежней своей широте ограничивающее себя в силу самоуглубления и сознания омирщающего воздействия светских начал. При дворе обнаруживается влияние сурового реформатора бенедектинского монашества Бенедикта Анианского. Образованность сосредоточивается в монастырях, приобретая в них более строгий облик. При Карле церковь усиленно осваивала и впитывала светскую культуру, переплетаясь с миром и государством: она в служении земным целям выдвигала епископов-политиков. Теперь этому движению явственнее противостоит другое — устремление к религиозным целям, создающее новые монастыри и развивающее чисто-церковное самосознание. В мировой монархии пробуждается и крепнет идея вселенского значения церкви, отличающей себя от мира и государства, как церковь правящая. На романском западе франкской монархии подымает голову римская партия, и с половины IX в. в ряде сборников соборных и папских установлений, частью подложных, в „Лже-Исидоровых декреталиях“ определяется новое понимание отношений между церковью и государством. На соборных канонах и декреталиях пап зиждется право подчиненной лишь папе церкви. Только папа или сам „бл. ключарь Петр“ могут судить „наместников Христа“ и „приврат-

ников рая“ — епископов, возглавляющих возвышенный над мирянами и свободный от подчинения государству клир. Единый увенчанный папою епископат хранит законы Божьи, обязательные и для государей, если они хотят, чтобы повеления их имели силу. И кафедра „князя апостолов“, никогда не ошибавшаяся в вере хранительница истинного учения,— краеугольный камень всей церкви и видимое выражение этого единства.

С распадением империи церковь одна об‘единяла весь католический мир, жаждавший видимого, конкретного тела Христова, а раздробленная империя, всегда признававшая верховенство религиозного начала, утратила религиозное оправдание своего бытия. Империя была созданием сравнительно небольшого культурного слоя, в увлечении идеями еще не осознавшей себя церкви отделившегося от той почвы, которая его возрастила. Но эта правящая среда, исключительно чуткая к жизненному началу эпохи — к религиозно - политической идеологии, неспособна была подняться от создавших ее примитивно-государственных чаяний до идеи римского государства или слить эту идею со своими чаяниями в новый синтез. Общество же только в феодальных мирках могло сплавить традиции старой государственности с новыми началами личных отношений, только в них могло связать власть над подданным с властью над территорией. Экономический быт упростился. Торговое движение, при каролингах весьма оживленное, отрывалось от обще-экономической жизни политических соединений, которая сама переставала быть жизнью о б щ е-экономической. Торговые пути соединяли не части государства, а разные части разных государств, уводя на Север или в Средиземноморье. Сплачивавшиеся в военные караваны купцы жили своими интересами, не интересами своей случайной родины, и нуждались лишь в опорных пунктах для сбыта. Эле-

мент внегосударственный и интернациональный, они экономически разрывали, а не укрепляли политические соединения, выделяя лишь ограниченные округи сбыта. Внутренняя торговля и ремесло не столько хирели, сколько сосредоточивались в ограниченном районе местного рынка, обособляя этот район и содействуя его самодовлению. Все это не могло выяснить экономического значения государственных уз и, даже если отвлечься от областей и больших поместий, живших близким к „натуральному“ хозяйством, отражало примитивность быта и сознания. Между тем идеология правительства все более отделяет его от жизни широких слоев населения. Разлад „власти“ и „народа“ сказывается в утрате империей связи с „обще-государственной“ и „национальной“ жизнью — „национальная“ идея, где она жива, тоже ведет к распадению на племенные герцогства — в создании тяготеющего к античной традиции культурного слоя и в расхождении религиозности верхов с религиозностью низов. Религиозные идеалы еще связуют, но распавшаяся империя не может быть осуществлением религиозного единства, тем более, что взоры церкви устремлены на Рим.

Въ Риме, вместе с угасанием империи пережившем период нравственного упадка и политических интриг и борьбы, у власти встала морально невысокая, но искушенная в политике и одушевленная папскою идеею группа лиц. Она выдвинула на кафедру Петра Николая I (858—867), ярко высказавшего и попытавшегося осуществить папский идеал.—Не люди и не соборы положили краеугольный камень всего социального и политического строя—папство, а воля Божья. Власть несущего на раменах своих заботы обо всей церкви папы, живого Закона, неограничена и вездесуща. Слова и дела папы—слова и дела Божьи. Соборы и епископы, члены единого тела, душа которого папа,—орудия папы.

Но и государи должны быть послушными слугами его, терпеливо, как Іов, снося налагаемые им наказания. „Христос Иисус... разделил обязанности обеих властей, дабы императоры ради вечной жизни нуждались в понтификах, а понтифики только ради земного пользовались императорскою и королевскою властью, дабы духовное действие удалено было от плотских деяний". Но папы, по мнению Николая, передали власть Пипину и империю Карлу. Папы, как хранители веры и религиозной жизни, распоряжаются престолами, об'являют порочного государя тираном и обязаны во имя нравственных начал вести в бой с ним церковь. Николай полн сознанием своей высокой миссии, призывая епископов— соединясь с ним „уничтожить раздоры, с корнем вырвать вражду, везде распространить дух примирения и мира". Железная его воля, дипломатическое искусство и религиозный пафос ломают все препятствия. Защищая канонические установления и обычаи церкви, он контролирует деятельность епископов и от митрополитов требует письменного обязательства повиноваться папе. Важнейшие дела восходят на рассмотрение Рима, а папские легаты, „столпы апостольской кафедры", являются органами курии на местах. Соборы безмолвно склоняются перед волей Николая, утверждающего их решения и издающего декреталии, обязательные для всей церкви. Озабоченный „не только спасением души, а и спасением тела" христиан, Николай везде выступает примирителем, посредником, защитником угнетенных, сильный живущею в нем религиозною и нравственною истиною. Жизнь толкает папу на вмешательство в мирские дела.—Не может он допустить умаления прав церкви, не может оставить без ответа „слезных писем" покинутой Тьетберги и не обуздать ее „увлеченного слепою любовью супруга" Лотаря. Моральная правда дает ему силы сломить и упорство короля и сопроти-

вление епископата; папская идея подчиняет ему крупнейшего князя французской церкви архиепископа Реймского Гинкмара.

Рим снова становится центром мира. К дому апостолов отовсюду притекают верующие. Тут и паломники, и епископы с просьбами о привилегиях, и клирики с жалобами на епископов, и миряне с мольбой о папской заступе, и грешники, пришедшие издалека за прощением или карой. Здесь же легаты, послы епископов, королей, византийского василевса. „Почти весь мир стекается к апостольской кафедре“. От пришельцев папа знает обо всем. Со всеми землями, даже с Болгарией и далеким Константинополем, связывает его оживленная переписка, с которою не в силах справиться курия, ни, тем менее, папа, на многое отвечающий лишь бегло и кратко, „curtim“.

Не все удается папе. Его политика на Востоке приводит к разрыву общения с греческой церковью. Его успехи, помимо морально-религиозного авторитета его самого и дипломатического искусства курии, об‘ясняются тем, что не определена область действия папской власти, не проведена и не может быть проведенною грань между государственным и религиозным, а государственная власть, теряющая свои силы, враждует с епископатом, ищущим поддержки папы. Но папская идея только „становится“. Тот же епископат при случае готов поддержать и короля, защищаясь от давления папства. Гинкмар Реймский, выводивший королевскую власть из епископского благословения, утверждает, что „всякое земное царство достигается войнами, расширяется победами, а не отлучениями наместников апостола или епископов“. Сообразно с обстоятельствами Гинкмар обращает принцип разделения властей то против короля, то против папы. Очевидно, ни каролингская ни папская идея до конца еще не продуманы. Под‘ем пап-

ства, позволивший ему впервые высказаться, был недолговременным, покоясь фактически на разложении общества, несущем разложение и в церковь, идейно — на моральном авторитете Николая, мантиею своею покрывшего моральное падение курии. Оно обнаружилось с его смертью и вместе с партийною борьбою в самом Риме, бессилием государства и набегами сарацин быстро свело на нет непрочные завоевания. В IX—X в. апостольскою кафедрою распоряжаются женщины, сажающие на нее своих любовников. Римский собор кощунственно судит вырытый из земли труп папы Формоза (891—896). Наконец, создавший в Риме светское государство „princeps atque omnium Romanorum Senator“ Альберик (928—954) передает свою власть и папскую тиару своему сыну Октавиану, принявшему имя Иоанна XII (954—963) и превратившему папский дворец в дом разврата.

VIII.

Оторванный от жизни широких слоев населения и зарождающихся национальных самосознаний, внутренно ослабленный и разделяемый ростом папской идеи, высший культурный слой империи, партия имперского единства, не в силах был предотвратить распад наследия Карла. После неудачной попытки удержать целость монархии хитроумным актом 817 г. и долгой междуусобной борьбы дело имперской идеи было проиграно. По Верденскому договору (843) франкская держава распалась на королевство Лотаря, в котором почва для национального единства существовала лишь в Италии, на „государство Франции“, начинавшее свою национальную жизнь, и на сильное племенным сознанием, но примитивное по формам своего политического и общественного быта королевство немецких каролингов. Именно благодаря примитивности своей культуры: неразрушенной силе племенных соединений, возродившей племенные герцогства, более длительному сохранению свободного мелкого и среднего землевладения, а, следовательно, и ополчения, Германия могла до известной степени повторить пройденный державою Карла путь. В ней тому или иному мощному племенному единству: Саксонии, Франконии, Швабии, доступно еще было об‘единение немецких племен и создание второй средневековой империи. На западе и юге культурное развитие уже переросло обветшавшие традиции, в распаде общества созидая новые формы жизни.

В государстве Карла Лысого (840—847) и его преемников, каролингов и капетингов, ускоряющееся разложение правящей среды сопровождается разложением государства и общества, чем на время восстанавливается утраченное общение культурно-разошедшихся слоев. Обусловившее недолгий успех централизующей работы внешнее соединение государственных и частно-правовых начал нарушилось и в идеальной и в материальной сферах их проявления, и неосознанная тяга к единству, неосуществившемуся в политическом строительстве, не обнаружилась и в социально-экономической жизни. Крупные поместья, иммунитетные и бенефициальные территории вбирают в себя, размножаясь и расширяясь, свободное крестьянство и разбивают общество на ряд аналогичных по строению мирков. Каждый из этих мирков стремится жить своею жизнью, хозяйственной и государственной, распадаясь на более мелкие или поглощаемый более крупным. Поместье становится центром осмоса государственных и частно-правовых начал. В нем происходит органическое соединение отношений господина к несвободному—класс несвободных понемногу сглаживает различия между рабом и крепостным—патрона к клиенту и государя к подданному. Оно делается питомником новой государственности. Междуусобные войны, набеги норманнов и сменивших их с начала X в. венгров при слабости центральной власти и невозможности для нея предвидеть район нападения и во-время поспеть навстречу врагу ведут к росту феодальных войск и превращают поместье в военное государство, его владельца в воина. На недоступных скалах, на островках рек и среди болот подымаются укрепления—опорные пункты для обороны и убежища для окрестного населения. С XI в. они становятся замками. Города и аббатства возобновляют свои старые стены или строят новые. Весь быт и все

воспитание поместных владетелей: графов, епископов, аббатов, баронов, кастелланов, принимают воинский характер. Идеалом эпохи делается сильный и ловкий боец. Сравнительно мирный рост поместья или группы их путем браков, мены, покупок и подчинения местного сельского населения экономическими средствами дополняется завоевательною политикою.

Внутри поместья происходило рождающее новую государственность слияние государственных и частно-правовых начал. Связь поместья с государством все более определялась частно-правовыми, личными узами. Этот процесс отражен Керсийским капитулярием (877), признавшим наследственность бенефициев, и превращением бенефиция в феод. Феод, как владение, обусловленное личною связью собственника с владельцем и закрепляемое феодальным договором и внешними его символами: инвеститурой и коммендацией, постепенно вытесняет начало чисто-государственного подчинения из сферы взаимных отношений феодов и отношений феода к королю и распространяется на все стороны жизни. Как феод рассматривается должность графа, владение площадкою или частью площадки в замке, право на денежное вознаграждение или доход с доли хозяйства, на половину пчел в данном лесу. Феодом повар называет свою кухню, мельник—мельницу. Одним словом „феодализуются" все отношения как частно-правовые и хозяйственные, так и публично-правовые. Но различие обеих сфер не теряется: феод не чисто частно-правовое понятие. За „верность" вместе с землей уступаются публичные права, а это и самой личной связи придает публичный характер. Государственное не исчезает и не поглощается личным, а только, сливаясь с ним, рассеевается. Государственная власть распределяется между многими, сохраняя свое единство в начале личной связи. И чувство „государственного"

позволяет сохранить грань между властвующими—земельной и военной аристократией, с которою сливается духовенство, и властвуемыми, подданными. В феодальном миросозерцании живет идея государственности. Феодальный мир не может помыслить себя без короля: на место последнего каролинга избирают Гугона Капета (987). Никто не оспаривает теоретической неограниченности королевской власти, поддержанной авторитетом церкви и традицией. „Все, что установила власть преславных королей, говорит Аббон Флёрийский, должно быть прочным и неоспоримым, как бы ни выражалась их воля: в словах или в действиях. Поэтому противящийся королевским повелениям доказывает, что он не любит и не боится короля“. Даже „превосходящие других сеньеров силою своего оружия, любовью к общему миру и щедростью“ герцоги Аквитании признают суверенитет слабого капетинга. А стремление к независимости сказывается в склонности герцогов Гаскони и Бретани называть свои владения „королевством“, „regnum“. Только благодаря государственному моменту в феодальных отношениях возможны такие явления, как герцогство норманнское.

Королевство распадалось на крупные фьефы герцогов и графов, герцогства и графства—на баронии, баронии—на замковые округа. Феодальное понимание города вело к появлению в нем ряда соперничающих друг с другом властей. Основное движение создавало излучающиеся от короля более или менее длинные ряды феодальных владельцев в иерархическом порядке понижения совокупности их прав и земель, но ряды друг с другом не связанные. И таким же излучающим феодальную государственность центром становился всякий мало-мальски значительный член феодального ряда. Общество строилось вертикально или лучеобразно. Оно стремилось к распадению на аналогичные друг другу иерархии, пере-

секавшиеся в общих центрах. Но это только тенденция развития, безконечно менее ясная в действительности, чем в осмыслении теоретиков феодализма, юристов... XIII в. Стройность системы нарушается множественностью сеньеров у вассала, взаимопереплетением феодальных рядов и связью аррьер-вассалов не только со своим сеньером, но и с его сюзереном. И то и другое лежит в природе феодальных отношений, открывая возможность (особенно второе) создания сильной относительно центральной власти, подобной власти норманнских владетельных родов.

Основа феодального строя—верность, получающая конкретное выражение в договоре, а по существу своему соединенная с некоторою идеею определенного обычая, определенной формы отношений и личной связи двух индивидуумов. Но понятие связи и верности шире понятия феодальной верности. Взаимная верность соединяет в „гильдии“ или „компании“ купцов. Она же создает религиозные братства, союзы взаимопомощи и клятвенные сообщества, „conjurationes“, в пестром по составу и происхождению, но об'единяемом общими условиями быта городском населении. Верность сплачивает крестьян одного помещика для общей защиты своих прав и своего положения, иногда, как в XI в. в Нормандии, создает „conventicula“, тайные сходы крестьян разных сел и приводит их к мятежу. Отношения верности и связи вырастают на почве естественного бытового единства, превращая поместье в одно целое, включающее и помещика и крестьян, или пробивая узкие рамки феодального мирка. В последнем случае находит себе выражение в реальном единстве параллельность строения всех поместий-государств. И как ни обособлены друг от друга феодалы, все же они, выполняя свой феодальный долг, с'езжаются для суда и совета ко двору своего сеньера, совместно в определяемых

договором границах оружием служат ему. А все это не может не нарушать лучеобразного строения общества и сближает феодальный мир с феодализирующейся церковью, в которой сильнее дух организации, крепче корпоративные связи и действеннее об'единяющие моменты, столь ярко сказывающиеся в монашестве. Церкви удается устраивать „собрания мира", вовлекать феодалов в „договоры мира" и союзы для охраны его. Она ставит мир и перемирие (в широком смысле охраны порядка) под защиту Бога, как „pax Dei" и „treuga Dei". Она успешно стремится к христианизации рыцарства, с X в. таинством посвящения в рыцари закрепляя свободно создающиеся соединения, указывая рыцарству на его идеалы—защиту веры, церкви, обиженных и сирых.

Иерархизующая тенденция феодальной жизни возведена на степень теории и системы юристами XIII в. Тенденция союзности не ускользнула от внимания современников. Проповедникам ясно горизонтальное деление общества, как целого, хотя и распадающегося на господ и хамов. Они указывают сервам на слова апостола, приказавшего рабам повиноваться своему господину. Бог установил на земле „королей, герцогов и других людей, которым повелел повелевать прочими. Они поставлены Богом, дабы малые зависели от сильных". Богом определено и положение духовенства. И по существу то же самое осознание общества, как целого, сквозит в презрительном отношении феодалов к виллану, скоро— главному об'екту литературной сатиры, и в крестьянских мятежах.

То или иное сочетание двух указанных тенденций чрезвычайно показательно для всего строя данного общества и государства. В Германии иерархизующая тенденция, менее сильная и позднее, чем во Франции, проявившаяся, наталкивается на первобытную крепость племен, и, только последовательно растратив племенные

силы в попытках создать империю, Германия в XIII в. подходит к состоянию, пережитому Францией в X—XI в. В Италии тот же иерархизующий процесс в самом начале своего развития сталкивается с более сильным, чем в государстве капетингов, ассоциативным началом. „Компании“ купцов и рост городов—Венеции, Писы, Генуи, Амальфи, Гаэты, Неаполя, Бари, позже—Милана, Лукки, Флоренции, значение городской жизни, как бытового единства, города, как административного и церковного центра значительной области, сельские коммуны, ассоциативные традиции и навыки вообще кладут предел росту и глубокому проникновению в жизнь чисто-феодальных процессов. Напротив, во Франции в большей уравновешенности раскрывают себя обе феодальные тенденции, ранее приводя ее к созданию новой государственности.

Феодальный строй держится моральным началом верности, включающим в себя и понятие государственности и понятие закрепляемого договором обычая. Но договор при сложности и запутанности феодальных связей, при недостаточном выражении в нем развивающегося обычая сам по себе является источником постоянных его нарушений. Жизнь не стоит, а меняется и меняется очень быстро, хотя и в привычных рамках. Выдвинувшая в свое время создателей империи масса не утратила своей необузданной энергии, и только напряжение всех сил могло обезпечить жизнь и место среди междуусобиц и вражеских набегов. Феодальное общество—военное общество. Даже женщины не хуже мужчин умеют защитить замок и выколотить подати с крестьян. Они так же легко и свободно меняют мужей, как мужья жен. Защита и расширение своего домена, выколачивание доходов, войны, набеги и охота наполняют жизнь феодала, являясь оборотною стороною его деятельности, как защитника страны. Феодалу скучно

без битв. Если нет войны, по обоюдному согласию устраивают битву ради битвы, зародыш будущего турнира. Сильные бароны и мелкие рыцари одинаково не брезгуют грабежом. Кажется, что феодал не хочет знать никаких преград и никаких обычаев, влекомый примитивною страстью борьбы, разрушения и насилий. Однако в безпорядочной деятельности его обнаруживается некоторая последовательность, некоторая система. Войны, захваты, покупки и браки увеличивают его домен. Граф Блуасский Эвод II (995—1037) бросается во все войны и схватки своей эпохи. Но им руководит не одна жажда битв и приключений: он увеличивает свое графство, мечтает об итальянской короне и падает на поле сражения, протягивая руку к императорской. Какой нибудь кастеллан живет грабежом на большой дороге. Но такой же бандит, Роберт Гвискар и долго промышлявший лишь воровством да грабежами его брат Рожер, сыновья графа Танкреда Отвилльского, создают мощное норманнское королевство в Италии. Крупные сеньеры сохраняют идею государственного единства их домена. Герцоги Нормандии собирают в своих руках крупнейшие графства и, удержав власть над аррьер-вассалами и высшую юстицию, подчиняют себе и светских и духовных феодалов.

В борьбе и разрушении обнаруживают себя созидательные силы. Попирая все обычаи, все нравственные и религиозные нормы, феодал не теряет веры в них— в себе и в других пробуждает он сознание их значения. „Второй Цезарь“, граф Анжуйский Фульк (987—1040), жестокий и жадный, приказывает влечь себя нагим и бичевать на улицах Иерусалима.—„Господи, сжалься над предателем!“ Вопреки Божеским и человеческим законам вводит барон новые поборы, „дурные обычаи“, но все таки—„обычаи“. В нем живет какая то смутная идея порядка, построенного на моральном начале. Он

сознает какую то ценность выражаемой в символических обрядах и скрепляемой клятвою личной связи, какие то об'ективные, общеобязательные нормы. И этою двойственностью психики, борьбою в ней элементарных инстинктов властвования и насилия с формально воспринимаемыми идеальными мотивами об'ясняется и слабость и сила первых капетингов, поддержанных церковью. Феодальные короли, они слабее многих своих вассалов. Но они стараются поддержать внешний блеск власти и выказывают высокое представление о короле, покровителе церкви, защитнике страны, охранителе правосудия и порядка, заступнике сирых.

Реальное политическое единство все слабеет, и всякий феодальный мирок стремится к замкнутой, самодовлеющей жизни. Но сознание общей связи не теряется, а напротив—крепнет на почве феодальных отношений и феодального общения. Войны, набеги, поездки вассалов ко двору сюзерена, паломничества в пределах Франции и за ее пределами не позволяют феодалу сидеть на месте. Изгнанники, лишние сыновья (их много в феодальных семьях), которых не удается пристроить в клир, сами куют свое счастье. Отличительные черты ранней феодальной знати—ее бродяжнические инстинкты, страсть к приключениям, авантюризм. Французские рыцари волна за волной устремляются в Испанию побиться с язычниками за веру или устроить свою судьбу. Паломники в Святую Землю оседают в Италии. Со всех концов Франции стекаются рыцари на зов Вильгельма Завоевателя. Норманны, едва укрепившись в Италии, уже рвутся в пределы Византийской империи. И весь этот выливающийся за пределы переполняемой и волнуемой им Франции мир несет в новые земли свою неистощимую энергию и организующие жизнь начала. Те же творческие силы движут низы общества. Теоретически крепкий земле и подчиненный произволу госпо-

дина, а фактически охраняемый, хоть „дурным“, но все же обычаем серв, лично свободный виллан совершают в тиши поместья незаметную, но плодотворную работу. „Гости“ или „пришлецы“—пополняемый теми же вилланами и сервами класс—медленно передвигаются с места на место, врубаются в леса, подымают новь и, наскучив оседлостью, идут дальше. Часть их, привыкнув к земле, прельщенная привилегиями или просто задержанная сеньером, оседает и превращается в сервов или вилланов, в „manants“. Сервы и вилланы уходят от господина на оброк в город или бегут и без следа пропадают в феодальном мире.

Но движется не только знать, не только крестьянство. Епископы визитируют свои диоцезы, клирики направляются к своему епископу или в Рим, монахи уходят от мира, пролагая ему дорогу. Больные ищут исцеления, переходя от святыни к святыне, преступники и грешники примыкают к толпе паломников, выполняя возложенную на них эпитимию, ученики перебираются из школы в школу. Вечно меняются границы больших и малых государств, увеличиваясь или уменьшаясь в борьбе или мирном стяжании. Меняется и центр их, перемещаясь из города в город, из замка в замок. Вся подвижность феодального мира сказывается в первом крестовом походе, увлекшем и рыцарей, и графов, и итальянские и—несколько позже—южно-французские города, и крестьянство, и бродяг без роду и племени. Подвижность феодального общества обусловливает непрочность, текучесть феодальных образований, но она же не позволяет преувеличивать обособленность феодальных мирков и слабость об‘единяющих моментов. Общество чувствует себя некоторым целым, смутно сознает свое политическое единство. А церковь, несмотря на омирщение и феодализацию, на зависимость клира от крупных феодалов, на феодальные династии еписко-

пов и не менее феодальные нравы, не утратила самосознания. Епископ Орлеанский Арнульф обличал „чудовищ“, в X в. сидевших на папском престоле, но и он, признавая единство церкви, не решался отвергнуть верховную юрисдикцию пап, и он стоял на почве Лже-Исидора. Рядом с ним действовали такие сторонники папской идеи, как Фульберт Шартрский (1007—1029). Вновь создававшиеся монастыри строгого устава высвобождались от подчинения местному епископату, непосредственно связывая себя с Римом. А Рим устами самых ничтожных своих пап неутомимо повторял заявления о своих правах и своем верховенстве. Но за выступлениями предтечей „галликанства“ уже скрывается сознание французскою церковью своего единства и государственной особности. Хранительница религиозно-нравственного начала, она умиряет феодальные распри и, покровительствуемая капетингами, поддерживает и укрепляет их власть, пролагает ей путь в самые отдаленные и самые независимые фьефы. Вместе с королевскою властью и более реально, чем королевская власть, церковь воплощает идею зарождающегося национального единства. Конечно, образ „France douce“ еще смутен. В „Песне о Роланде“ не найти определенных указаний на границы королевства. Диалектически страна повторяет феодальное дробление: язык распадается на множество наречий. Но резко отличающиеся друг от друга диалекты Севера (langue d'oïl) и юга (langue d'oc) сближаются не только общею романскою почвою, а и постепенностью переходов от одного к другому. Национальное чувство обособляет об'единяя норманно-французов, бретонцев, группы южан, но обще-национальное и обще-государственное единство слабым светом уже озаряет волнующиеся очертания будущей Франции.

Для судеб Франции важно не столько слабое еще обще-национальное чувство, сколько зарождение в ней

государственного единства на вспаханной феодализмом почве. Национальное чувство сильнее в Италии. Здесь уже при Иоанне IX римский собор видит в короновании императором Арнульфа „unctionem illam barbaricam, per surreptionem exortam“. В начале X в. автор „Панегирика Беренгару“ дает почувствовать национальный смысл деятельности своего героя, а господство немцев вызывает гневные возгласы.—„Горе тебе, Рим! Сколько народов угнетает и топчет тебя! Король саксов тебя покорил; меч поразил твой народ, и сила твоя уничтожена. Их мешки наполнены твоим золотом, твоим серебром. Прежде ты была матерью, теперь—стала дочерью. То, чем владела ты, утрачено... На вершине твоего могущества торжествовала ты над народами, повергла в прах мир и раздавила земных царей... Теперь ты под властью саксов... Горе тебе, город Льва! Уже давно ты взят, но ныне король саксов осудил тебя на забвение“. Для образованных людей сама имперская идея связывалась с великим прошлым Рима и античными традициями, воспринималась национально. Но, если национальное итальянское чувство было и сильно, формы его выражения были безжизненными и немощными. Экономическое развитие включало Италию в средиземноморской торговый организм, пронизывало торговыми путями и, внутренно ее разделяя, соединяло отдельные центры с Востоком, Африкой, Испанией, Францией, преимущественно южной, и Германией. Торговля, выделяя класс крупных купцов, связывала свои опорные пункты и центры ограничивающегося узким местным рынком ремесла с чужеземными странами. Возникавший город замыкался в своем округе и препятствовал обще-итальянскому единству столько же, сколько владения греков, норманнов и папское государство. Из развивавшихся местных единств трудно было вырасти общему. А боровшиеся за об‘единение Италии силы

уравновешивали и взаимно ослабляли друг друга. Кроме того идея национального единства слишком была сплетена с античными традициями и горделивыми воспоминаниями о великом прошлом Рима. Она естественно выливалась в форму имперской идеи, привлекавшей в Италию германских императоров и порождавшей итальянское движение в пользу империи, виднейшим представителем которого является Лиудпранд Кремонский. Богатое культурное наследие античности, греческие, норманно-французские и арабские влияния извне ложились на сознание, бессильное еще слить их в новое целое, творчески его переработать и потому воспринимавшее их внешне, т. е. безплодно. А этим ослаблялись творческие силы развития, с такой энергией созидавшие новую Францию.

IX.

Из феодального мира Франции X—XI в. выходят основатели феодальных государств, соединяющие в себе авантюризм, энергию и подвижность с уменьем сдержать и заставить себе служить своих вассалов. Феодальная государственность развертывается в деятельности графов Анжуйских и, особенно, в политике герцогов Нормандии, долго не утрачивающих связи с призываемыми ими на помощь соплеменниками-норманнами. Французские норманны пересаживают начала своей государственности на почву Англии (1066) и Италии (1016 – 1073), а из Италии в Святую Землю. В то же самое время введенные в узкие границы своего домена, силою обстоятельств превращенные в государей - помещиков капетинги врастают в плодотворную почву обыденной феодальной жизни, приобретают навыки хороших хозяев и кладут основание близкой низам администрации „превотов“ и „мэров“. Но в капетингах живет традиция королевской власти, питающая их самосознание и обезпечивающая им особое положение в феодальном мире, а феодализирующаяся церковь обладает еще достаточною силою для того, чтобы, сведя идею былого имперского единства к идее западно-франкской государственности, морально и материально поддержать носителя зарождающейся национальности, помазанника Божьего. Италия теряет политическое единство в борьбе мелких князей за власть над нею и за призрачную импе-

раторскую корону. Соперничество Сполето, Фриуля Ивреи, феодальное разложение папского государства, на время сдержанное железною рукою Альберика, открывают путь чужеземцам.

В Германии при последних каролингах выдвинулись опиравшиеся на племенное сознание и традиции племенного быта герцоги. Они тяготели к самостоятельности и сосредоточению на национально-племенных задачах, прежде всего—на защите своей территории от славян и венгров. Но слабые феодализующие процессы еще не могли разрушить всей организации центральной власти и окончательно порвать связь ее с местною администрациею. Феодализм укреплял положение церковных магнатов, и церковь в Германии сохраняла силу большего сопротивления посягательствам на ее право и имущество со стороны феодалов, даже герцогов, чем во Франции. Она лучше сберегла свою организацию и свой нравственный авторитет, не утратила положения и навыков органа управления государством и, нуждаясь в помощи королей, всячески поддерживала их власть. Во время борьбы занявшего престол каролингов франконца Конрада I с герцогами епископы стояли на стороне короля. Хохенальтхеймский собор (916) под председательством папского легата наряду с постановлениями о свободе клириков от светского суда и апелляциях в Рим, провозгласил анафему изменникам. Так в наименее культурно-развитой части империи церковь сохранила наибольшее культурное значение, а вместе с ним и наибольшую связь с имперскою идеологией и традицией.

Для возрождения королевской власти—это показало правление Конрада I (911—918)—недостаточно было сочувствия и поддержки церкви, как недостаточно их было во Франции. Возрождение должно было исходить из прочного положения короля в его племенном герцогстве. Но и саксонский дом, в лице Генриха I (919—

936), собравший свою племенную мощь, мог сохранить ее и удержаться над другими герцогствами лишь в союзе с церковью. А такой союз предполагал, что короли не только ставят себе национальную задачу обороны от славян и венгров, а и проникаются идеологией церкви, понимая свою борьбу с варварами, как миссию среди язычников, и стремясь к воссозданию распавшегося Града Божьего. Восстание 953 г. уяснило Оттону Великому (936 – 973) непрочность достигнутого им путем сосредоточения герцогств в руках своей семьи и ряда мер, направленных к ограничению герцогской власти. Начиная с 951 г. при дворе короля приобретает все большее влияние клир, во главе которого становятся брат Оттона Брун, Вильгельм Майнцкий и Генрих Трирский. Оттон и его преемники освобождают немецкую церковь от давления аристократии, жалуют ее новыми землями, дают епископам право чеканить монету, взимать пошлины, основывать рынки, укрепляют ее социальное и политическое положение. Расширение епископской юрисдикции на территорию графства и до пределов графской юрисдикции заканчивает этот процесс, ослабляя герцогства вкрапленными в них епископскими землями и превращая духовную аристократию в главный орган управления государством. Из королевской „канцелярии", руководимой при Оттоне Бруном, выходят епископы и аббаты. Носители королевской власти на местах, они делаются послами и дипломатами. Церковь принимает на себя значительную часть финансового и военного бремени, поставляя крупные контингенты вооруженных людей и, в случае нужды, подвергаясь обложению. Расчищая и засевая руками своих крестьян пустоши, давая на своих землях приют ремеслу и торговле, в своих школах и монастырях продолжая традиции каролингского ренессанса, церковь раскрывает все свое культурное значение. Но она попа-

дает в зависимость от короля, назначающего епископов и аббатов, подчиняющего их своему суду и созывающего церковные соборы.

Господство над немецкою церковью, как политическою силою, возможно было только при условии господства над папством. Иначе вселенская идея церкви подрывала бы самые основания власти германских королей. Императорский титул был для Оттона политическою необходимостью, и эта необходимость, а не идея Града Божьего, привела его в Рим. Оттон вынужден был нарушить данное им Иоанну XII клятвенное обязательство не посягать на права папы и подчинить ему предполагаемого будущего короля Италии. Коронованный императором в 962 г., Оттон, „привилегией" утвердив владения папства в Италии, повторил каролингские акты о верховной власти императора над Римом и поставил папу в зависимость от себя. Однако даже восстановление в Риме императорской юрисдикции еще не восстановляло империи Карла Великого. Немецко-итальянское государство включало в себя лишь часть Града Божьего, было лишь „Священной Римской империей Германского народа", и верховенство папы в церкви всеми, в том числе и самим Оттоном, признавалось. Политически зависимый от императора, как светский государь, в нарушение начал канонического права утверждаемый императором по избрании его в наместники Петра папа стоял выше императора, как глава церкви.

Но завершавшая немецкую политику Оттона идея империи заключала в себе традиции прошлого и мечту о всемирной монархии. В сознании себя защитником христианского мира Оттон II (973—983), супруг гречанки Феофании, начинает борьбу с Исламом, стремясь включить в состав империи всю Италию и Сицилию. Его сын Оттон III (983—1002), „раб Иисуса и император римлян", весь живет фантасмою христианской империи.

Сын гречанки и продолжательницы политики его отца, друг аскета-мечтателя Адальберта Пражского, сам мечтающий об уходе из мира мистик, Оттон III жадно слушал речи своего учителя, одушевленного идеей Града Божьего Герберта. Пятнадцатилетний юноша, еле высвободившийся из-под опеки матери и бабки, думает идти по следам Карла Великого к „обновлению римской империи", проникается сознанием величия своей державы и чувствует себя наследником кесарей. То кающийся грешник, падающий к ногам св. Ромуальда, то романтик, вдохновляемый великим прошлым Рима, „по роду грек, по императорской власти римлянин", Оттон ради прекрасной, но туманной мечты порывает со своим народом; „не желая видеть родную землю, сладостную Германию", хочет сделать столицею своею Рим.—„Не называл ли я вас моими римлянами? Не для вас ли отказывался я от отчизны и близких? Из любви к вам жертвовал я саксами, всеми германцами и даже собою... Ваше имя и вашу славу хотел распространить я до последних пределов земли. Вы были излюбленными моими детьми. Отдаваясь вам, я поселял во всех других ненависть к себе и зависть. И теперь, в благодарность, отпадаете вы от вашего отца!" Увлекаемый грезой, Оттон не видит реального мира. Как дитя, вводит он при своем дворе пышный церемониал византийских василевсов. Протовестиарии, протоскриниарии, логофеты, протоспатарии окружают юношу-императора. На мантии его вышиты сцены из Апокалипсиса. Сознав себя главою Града Божьего, Оттон избирает и назначает пап, одаряет их имперскою землею, считая выдумками ссылки их на какие то свои права. Папа низводится к положению патриарха Запада. Но папская идея уже укоренилась в сознании, в курии стала мощною традициею, определявшей взгляды и деятельность всякого нового папы. Учитель Оттона Герберт принял имя Сильвестра II и

громко заявил о своем намерении поставить сан епископский выше королевской власти. Он искал поддержки Оттона, чтобы удержаться в Риме, но папа Сильвестр, радостно вручавший корону послам Стефана Венгерского, забыл о речах ритора Герберта.

Личная трагедия Оттона III позволяет ощутить всю болезненность противоречий, заключенных в идее Града Божьего, которая сплелась с судьбами Германии. Императоры салического дома Генрих II (1002—1024), Конрад II (1024—1039) и Генрих III (1039—1056) попытались восстановить расшатанную истощившею племя саксов политикою императорскую власть. Опираясь на свое франкское герцогство, они старались найти новые точки опоры, вовлекая в администрацию сложившихся к XI в. в особый класс министериалов и покровительствуя зарождавшейся в Германии городской жизни. Но заполнившие при Генрихе III двор и сменившие в его совете князей министериалы не могли дать королям достаточно надежную и длительную опору в борьбе с феодальными силами. Несмотря на свое происхождение, министериалы, как прежде вассалы и еще ранее антрустионы, быстро поднялись по социальной лестнице, слились с рыцарством, прониклись его психологией и приобрели относительную независимость. Города, расцветавшие благодаря приближению международных торговых путей к Везеру и Рейну, в XI в. были еще слабы, а там, где они, казалось бы, могли поддержать императорскую власть—в Италии, интересы их разошлись с притязаниями императоров на господство над ними и сохранение за собою регалий. Конечно, покровительство арьер-вассалам и признание за ними наследственного права на их лены ослабляли в пользу императора феодальный строй, но это вызвано было вынужденным признанием наследственности крупных ленов. Генрих III должен был отказаться от личной политики Оттонов

и считаться со с‘ездами имперских князей, а победы над племенными герцогствами приводили лишь к временным успехам. Герцогства в пограничных областях были необходимы в целях обороны самой империи. Они ближе, чем императорская власть, стояли к национальным задачам германского народа, высылавшего вперед своих колонистов и защищавшего свои земли. Попытки Конрада II увеличить королевский земельный фонд, по существу безнадежные, были оставлены его сыном. Таким образом салиям приходилось идти по дороге, указанной Оттонами, пользоваться Оттоновскими традициями имперского епископата и подчинять государству церковь. Но это означало осваивание властью идей церкви, в своем развитии обращавшихся против власти и обособлявших от нее клир.

Генрих III, как „патриций города Рима“, по праву участвует в избрании пап, т. е. фактически их назначает, так же, как немецких и итальянских епископов. Но при нем уже создался союз королевской власти с тою частью клира, которая стремится к реформе. Сам Генрих становится во главе движения. Он деятельно трудится над возрождением церкви и папства и этим подготовляет разрыв церкви с империей. Он воздерживается от поборов при назначении на церковные должности. Но ведь и само назначение не совместимо с идеалом независимой церкви, особенно когда обладавшего моральным авторитетом Генриха III сменит его сын, а обновленная и осознавшая себя курия передаст судьбы церкви в руки пламенных защитников теократической идеи. Епископат грозит высвободиться из под власти императора, чтобы сплотиться около папы и, уходя из империи, унести с собою в церковь накопленные в ней силы и приобретенные от нее права. Так в высшем культурном слое империи опять, но острее, чем при каролингах, намечается роковой разлад. А

этот высший слой по своей идеологии и великодержавно-религиозной политике уже разошелся с национальной жизнью Германии и ее непосредственными задачами. Герцоги и крупные феодалы заняты обороною страны, укреплением и расширением своей власти. И Генрих III, растрачивая мощь франконского герцогства, напрягает все свои силы в борьбе с мятежами имперских князей, которые обещают повиновение его малолетнему сыну Генриху IV только при том условии, что будущий король будет „справедливым“ государем. В новой обстановке Германия X—XI в. повторяет историю каролингской монархии.—Империя связывает себя с церковью, укрепляя и обновляя ее сливается съ нею. Но сливаясь с церковью, она проникается ее идеологией и отрывается от национальных задач, возрождая церковь—разлагает себя.

Различие в судьбах Франции, Германии и Италии вскрывает различное сочетание моментов творящей новое жизни. Жизнь полнее и необузданнее о б н а р у ж и в а е т свою энергию там, где слабее разрушенные ею окостенелые рамки традиции, античной или первобытной, т. е. в верхах феодального общества и во Франции, во Франции же—не в Нормандии и не на юге, а в центре. Сдерживаемая традициями примитивной племенной культуры, жизнь сосредоточивается в них и задерживает свой творческий распад в немецких герцогствах, поддерживает силами племенного духа деятельность норманнов. Она выливается в романо-германские традиции ассоциативности, раздробляя общественность и государственность, но и организуя низы и перерезывая иерархические ряды. Подавляемая богатством античной традиции и новыми культурными воздействиями извне, жизнь подчиняется им и медленно их растворяет, медленно синтезирует старое, еще порабощающее ее, с новым. Синтетический процесс плодо-

творнее и яснее в распаде и гибели культурных форм, во Франции, где возможны взаимодействие и взаимооплодотворение самых разнообразных элементов культуры. Он скован традицией и более внешен, т. е. формален, в культурной среде, в силу этого быстро отделяющейся от полноты жизни. Поэтому то церковь и связывающая себя с нею власть и уходят в отвлеченную идеологию, и там, где, как в Германии, церковь лучше сохраняет свою культурную особность, свои традиции, она дальше от глубоких жизненных и религиозных процессов и делается для них внешнею, хотя и свято хранимою до поры до времени формою. Этого не могло случиться в романских странах, взрастивших церковь на своей почве, интимно с нею связанных. Но и в Германии жизнь церкви и ее развитие обусловлены укорененностью ее идеалов и даже ее идеологии в самой стихии жизни, как бы далеко эта идеология не уводила. Особенность германского мира не в том, что ему чуждо само существо церковной религиозности, а в том, что ее формы остаются для него в значительной степени внешними.

X.

Каролингское возрождение, собрав лучших представителей западной образованности при дворе императора, воспитало целое поколение богословов, ученых и литераторов, рассеявшееся по франкской земле, оживившее старые центры культуры и создавшее в аббатствах и епископских городах новые. Наименее значительным был культурный под'ем в Италии, школы которой в IX и X в. стояли далеко позади французских и немецких. Невежество римских пап смущало галльских епископов, по мнению которых оно было недопустимо не только для святителя, „призванного решать вопросы веры, жизни и благочестия", но и для церковного привратника. „Наместники и ученики Петра, отвечал папский легат, не желают, чтобы учителями их были Платон, Вергилий, Теренций и остальной философский скот... От начала мира Бог делает Своими провозвестниками не философов и риторов, а людей неученых и простых". Однако римские библиотеки хранили ценные кодексы древних авторов; близость вульгарного языка к латыни, страсть к зрелищам, в число которых входили и театральные представления, и неискоренимая тяга к античности не позволяли порвать связей с унаследованною культурою. В Риме изучали право. В Рим стекались греки, и в монастырях его селились „ученейшие" греческие монахи. В IX в. возможно было появление „библиотекаря апостольской кафедры" Анастасия, не-

удачного кандидата в папы, секретаря Николая I и переводчика ряда житий и схолий Максима Исповедника к Дионисию Ареопагите. В Монте-Кассино и Фарфе теплился интерес к истории основания и жизни этих аббатств. В Риме продолжал расти, включая в себя новые биографии пап, „Liber Ponticalis"; в Неаполе составлялись „Деяния епископов Неаполитанских"; автор „Святительской книги церкви Равеннской" сочетал плохую латынь с пристрастием к цитатам из Вергилия. Учителя „грамматики", как Евгений Вульгарий и автор „Панегирика Беренгару", обнаруживают знание разнообразных метров и знакомство с античной литературой. Они следуют примерам Марона, Стация, Гомера, но откликаются и на злобу дня. Появляются полемические сочинения в защиту памяти папы Формоза. Потрясающую сцену суда над его трупом описывает натурализовавшийся в Неаполе франк Auксилий. Культурная традиция не прерывалась. В Риме ее оживили поставленные немецкими императорами папы-чужеземцы, особенно француз Герберт. Образованность распространена среди мирян: в XI в. итальянские дети посещают школы, а миряне читают Вергилия и Горация. Выделяются крупные литературные фигуры. Вслед за Лиудпрандом (род. ок. 920) появляются Бенедикт из Св. Андрея у подножия Соракте, Григорий из Катино (†1068) и аббат Монте-Кассино Десидерий, потом ставший папою под именем Стефана IX (939—942). Из Монте-Кассино, превращенного им в центр литературно-научного движения, выходят математик и астролог Пандольф Капуанский, поэты Гвайферий, Альфан и Амат, автор „Истории Норманнов", основатель Салернской медицинской школы Константин Африканский и Лев Остийский.

Во Франции клирики деятельно и плодотворно продолжают традиции каролингского ренессанса. Они с разрешения епископа преподают в епископских школах,

наряду с которыми расцветают школы церковных капитулов, аббатств и элементарные приходские. Преподавание ведется в рамках „тривиума“ и „квадривиума“, заключаясь в чтении и комментировании трудов Доната, Цицерона, Марциана Капеллы, логических сочинений Порфирия и Аристотеля и особенно—сочинений Боэция. Энциклопедическое по заданиям, оно ориентировано к религиозным вопросам и формальному усвоению диалектики. Реймская школа, где преподавал знаменитый Герберт, собирает учеников из Франции и Лотарингии. В Шартр влечет слава Фульберта, отца своих учеников, о котором не может вспомнить без слез „жадно пивший падавшие с его уст, как капли меда, золотые слова“ Адельман Льежский. Один из учеников Фульберта Ламберт преподает в Париже; другие восстановляют захиревшую в X в. Анжерскую школу, посещаемую и англичанами. Ланфранк основывает школу в Нормандии, в Бек; Ансельм покрывает славою Ланскую; Бернгар развертывает блестящее преподавание в Туре. Уже пользуются известностью школы в Орлеане, Перигё, Пуатье, монастырские школы во Флёри, во главе которой стоит Аббон, и Клюни. В аббатствах Германии и школах при них, находят себе приют питомцы каролингского ренессанса. Деятельность Рабана Мавра в Фульде оставила глубокие следы. Радбод возродил каролингскую епископскую школу в Утрехте. Аббатство Корвей воспитало ряд ученых, знакомых с классическою древностью, с математикой и астрологией. Из аббатства Лаубахского вышел Ратхер Веронский. Женское образование было одною из задач каролингского возрождения. Учрежденные Карлом Великим школы посещались и девочками, и в конце IX в. суассонский епископ запрещал клирикам совместное обучение обоих полов. Умственный труд казался особенно пригодным, как средство нравственного воспитания и борьбы с

искушениями плоти, для физически слабых монахинь и отдаваемых на воспитание в монастырь девочек. В связи с этим особенное культурное значение приобретают женские монастыри. В Нижней Саксонии под влиянием возникшего при каролингах Херфордского монастыря расцветает Гандерсхеймское аббатство, в школу которого в начале правления Оттона I вступает Ротсуита.

Придворная культура каролингской эпохи померкла и ослабела, но она продолжала существовать, поддерживаемая развитием местных центров. Снова зазвучали, на время заглушенные, светские мотивы. Значение в политике и жизни клириков окружало образованными людьми правящие династии, питало и большие и малые придворные школы и образованное общество. Капелланы при феодальных дворах являлись учителями подрастающих поколений. Женское общество увлекалось образованностью и культурной жизнью, отвлекаясь от политики и борьбы, подымаясь над грубыми феодалами и их за собой подымая. Жена Карла Лысого Херментруда привлекает ко двору Эриугену. Жена Оттона Великого Адельхейда обменивается письмами с Гербертом. Хельвида Лотарингская говорит по латыни. Агнеса, жена графа Анжуйского, маркграфиня Тосканская Матильда, Матильда Фландрская, жена Вильгельма Завоевателя, Адель, их дочь и графиня Блуа и Шампани, Додана, жена Вильгельма Тулузского, славятся своею ученостью. Естественно, что дворы государей притягивают к себе культурные силы. Около Оттонов появляются ученые—британцы, греки, французы, итальянцы и немцы. Видную роль при дворе играют Герберт и еще ранее брат Оттона Великого Брун, воспитанник Утрехтской школы. По мнению современников, Брун великий философ. Во всяком случае, он любит читать только серьезные книги, говорить о серьезных вопросах и едва улыбается шуткам Теренция, вызываю-

щим хохот ученых слушателей-клириков. А при дворе не только читают Теренция: Оттон II с удовольствием слушает споры диалектиков, Оттон III умеет их вызывать.

Образованные люди и центры образованности находились в состоянии постоянного общения и обмена друг с другом. Ученые искали себе покровителей, ученики переходили из школы в школу. Знатные дамы и монахини вели переписку с такими учеными и святыми, как Ансельм Кентерберийский, а позже—Хильдеберт Турский, Бернард Клервосский. Наука и литература все более сплетались с другими сферами жизни. Литературная деятельность клира не ограничивается поучительными латинскими поэмами Фульберта Шартрского и составлением житий святых. Летописание проникается не только подражанием классическим образцам, любовью к речам и отступлениям, что так резко отличает норманна Ордерика от его предшественников Адемара и Радульфа Глабера, но и более внимательным отношением к действительности. Биографы и историки XI в. пытаются подняться над простым перечислением событий к указанию на их взаимозависимость и к их оценке. В хрониках Титмара Мерзебургского и Хериманна из Рейхенау анналистика перерождается в историю. Начинают ярче сказываться политические и религиозные взгляды и пристрастия писателя. Лиудпранд Кремонский сплетает всемирную историю с автобиографией. Убежденный в проявляющейся на земле силе вознаграждающего и карающего Божества, он приветствует „нового Давида“, „атлета Божьего“ Оттона I, но желая быть занимательным, подражает своему любимцу Боэцию и вводит в изложение стихотворные описания и инвективы. То увлекаемый пафосом, то щеголяющий греческими словами, то рассыпающийся в сарказмах или легкомысленных анекдотах, Лиудпранд тонко вос-

принимает дипломатическую интригу, метко и ярко описывает византийский двор. Скромная монахиня Ротсуита, согретая дружбою дочери Баварского герцога Герберги, прославляет народ саксов и его вождя Оттона.—Молитвам Оттона внимает Бог. Оттон—защитник церкви, расширивший ее пределы и смиривший гордый Рим. В сознании Ротсуиты мерцает образ Града Божьего. Сакс Видукинд, несмотря на знакомство с Ливием, Павлом Диаконом, Иорданом и „Франкскими анналами", внутренно чужд идее империи, как чужд он и мысли о единстве немецких племен. Видукинд стоит на точке зрения узкого, саксонского патриотизма, не желает знать других народов, презрительно обзывая тюрингов трусливыми дураками и подчеркивая лицемерие франков. Только саксы—храбрый и неодолимый Божий народ, „осиянный светом и тишью Божьего лица". В Италии в X в. в литературу уже просачиваются публицистические мотивы. В связи с клюнизмом и реформою церкви литература становится выразительницей общественного мнения.

Близость научно-литературного движения к жизни отражена в развитии занятий каноническим правом, центрами которых делаются Болонья и Лотарингия. Еще яснее жизненость движения в просыпающемся интересе к окружающему быту и повседневности. Автор „Ecbasis cujusdam captivi" под видом описания судьбы теленка дает почувствовать нравы и среду X в. Написанная монахом из Тегернзее латинская поэма о Руодлибе (ок. 1030 г.) изображает жизнь современного автору немецкого общества: короля и его двор, стесненный несколько тяжеловатым этикетом, грубого мужика, купца и рыцаря. Перед читателем проходят ярмарка, свадьба, семейный быт, любовные приключения, суд. Из культа и культового диалога вырастают начатки религиозной драмы, и к концу XI в. относится дошедший до нас отрывок

действа о „Трех волхвах“. Изучение латинских авторов не помешало той же Ротсуите поддаться очарованию аскетических идеалов. Она захотела дать читателю-христианину что нибудь подобное комедиям Теренция, увлекавшим и ее самое и ее современников. Плодом этого желания явились ее „комедии“: прославляющие аскетизм и мученичество „Галликан“, „Дульцитий“, „Сапиенция“, из‘ясняющий значение благодати и прощения грехов „Каллимах“. Мысли Ротсуиты не глубоки, и в „комедиях“ ее мало драматического. Но ей удается диалог, иногда мелькает действительность, и живою кажется комическая фигура пастуха в „Аврааме“.

Обращаясь к миру, клирики увлекаются мирскими сюжетами и занимающими светское общество интересами. Латинская литература вступает во взаимодействие с народной словесностью. Альберик пишет латинскую поэму об Александре Великом. Давно произносившие свои проповеди на „lingua rustica“, клирики слагают на нем стихотворные легенды и церковные песнопения, перелагают в стихи евангельские рассказы. В половине XI в. появляется французское стихотворное житие св. Алексия. В Германии описывают и толкуют падение Адама, и швабский поэт, призывая к покаянию, указывает на скоротечность жизни и уравнивающую всех смерть. Начинают звучать первые народные песни в честь Девы Марии. Но вместе с тем переводят Катона, Вергилия, Марциана Капеллу, „Моралии“ Григория Великого; в Лимузене или Оверни переделывают на христианский лад Боэция. Таким образом латинская литература сближается с национальными, за исключением Италии, где близость вульгарного языка к латыни задерживает развитие.

Старый германский эпос воспринимает новые наслоения. Романская эпическая поэзия примыкает к каролингской и феодальной истории. В образе Карла Вели-

кого сливаются воспоминания о нем самом, Карле Мартелле и Карле Лысом. Великий Карл, „Callemaines à la barbe florie“—величавый и мудрый король, молчаливый в совете, решительный и мужественный в бою, когда седая его борода развевается на покрытой бронею груди. „Nostre emperère magne“ вождь борьбы с сарацинами, имя которых покрыло всех врагов: и норманнов, и данов, и арабов. Он защитник веры и мира, воплощение национальной идеи. По его молитвам Бог совершает чудеса, и с ним беседует архангел Гавриил, посланник Божий. Автор „Песни о Роланде“ знает: „Ui ne perdrat dolce France son los!“ Он дорожит честью Франции и горд ее героями—„li quens Rollans“ и „Olivier li ber“. Карл и его паладины французы. Они впадают в ярость, когда говорят, что есть император поважнее Карла. Они любят „gaber“, т. е. неумеренно прихвастнуть, особенно после выпитого вина и перед отходом ко сну. Во дворце греческого императора сам Карл заявляет своим рыцарям, что он способен разрубить пополам вооруженного рыцаря вместе с его конем, граф Роланд—может звуком рога сбить с петель городские ворота Константинополя; „gab“ Оливьера, влюбившегося в дочь греческого „короля Угона“, непередаваема. Но, если герои прихвастнут, они с Божьей помощью и выполнят свои невероятные обещания, а напуганный король Угон будет рад признать себя вассалом Карла. Так идея отечества и героический идеал сплетаются с любовной, но острой насмешкой над Карлом на потеху ярмарочной толпы. Старые мотивы германского героического эпоса сочетаются с более свободным к нему отношением, т. е. со смутным чутьем становящейся художественною формы.

Национальное чувство находит себе выход в „королевской эпопее“; местный патриотизм, идеал верности сеньеру и героических подвигов — в „эпопее феодаль-

ной“, связываемой с именами знаменитых баронов. А из Бретани переносятся во Францию старые кельтские предания, легенды о могучем короле Артуре и его рыцарях „круглого стола“, о фантастических приключениях и любви героев. Уже выплывают из тумана образы прекрасной Изольды, жены короля Марка, и Тристана. В „Chançons de gestes“ творчески осознается идеал феодальной знати. Под аккомпанимент арфы, „роты“ или виолы поют „Песни о подвигах“ бродячие певцы, „joglers“ или „jogledors“; поют их и рыцари в пути или перед битвой, „Песнью о Роланде“ начиная Гастингский бой. В цветущих землях южной Франции, в области „langue d'oc“ устраиваются быт и культура феодального общества, и с конца XI в. возникают феодальные дворы, в которых начинают царить прекрасные и благородные дамы. Это уже не героини прошлого, не „viragines“, а изящные и образованные шателенки, задающие тон новой придворной, „куртуазной“, жизни. Спорят о любви. Поэты вспоминают старика Овидия, подслушивают народные песни, воспевающие весну и юность. Герцог Аквитанский Вильгельм IX (1087—1127), первый трубадур, еще непосредственно выражает свою любовь к жизни и наслаждениям. Этому крестоносцу хотелось бы основать аббатство для женщин, умеющих любить. Но скоро новую поэзию скует форма, отражение устанавливающейся в куртуазном быту меры, „mazura“. Поэт-министериал станет славить свою даму, зарабатывая себе хлеб и вырабатывая художественный стиль. Он станет учителем веселой науки и вытеснит скучного капеллана или заставит его писать о любви. Новая лирическая поэзия, поэзия рождающегося на пороге XII в. феодально-рыцарского общества, отдаваясь иногда политическим страстям в „сирвентах“, уйдет в наблюдение духовной жизни и будет следить за сменою тонких, сковываемых ритмом чувств. И постоянное, безпокойное

движение феодального мира перебросит поэзию провансальских трубадуров к французским труверам, ко двору неаполитанских королей и в Германию. Развитие и расцвет миннезанга падают на XII и XIII века; начала его скрыты в феодальном творчестве XI-го.

Внимание к жизни—оно проявляется и в обращении к национальному языку и в изменении характера и содержания самой латинской литературы, и в развитии критического чутья и наблюдательности—внутренно связано с вниманием к себе и своей душевной жизни. И то и другое должно сказаться в религиозности, в богословии и философии, развитие которых параллельно развитию мирского начала, но попрежнему является идеальным средоточием жизни. Следует отметить уже заметные различия романской и германской культур. В италийской литературе сильна власть традиции, власть еще не переработанной творчески, еще внешней, но родной формы. Она сказывается в своеобразном подходе к явлениям, в своеобразных, „античных" оборотах мысли и речи, встречающихся даже у плохо знакомых с грамматикою писателей. Во Франции наблюдение внешнего мира часто позволяет предполагать у автора способность стать выше содержания, свободно и художественно к нему отнестись и найти какую то определяющую его художественную форму, хотя бы еще и неопознанную, инстинктивную. Социально-экономические процессы французской жизни отличаются творческим, созидающим новые формы характером. Точно так же поэзия трубадуров, едва коснувшись новой сферы, уже склоняется к „mazura", к форме, внешне и внутренно связывающей поэта и делающей его художником. Это создает произведение искусства, но это же вносит в него некоторый холодок, сдерживает проявления чувства, делая их об'ектом творчества и мастерства. В Германии традиция или подавляет, как

внешне определяющая индивидуума сила, или не существует, предоставляя ему простор и в сторону реалистически-грубого восприятия жизни и в сторону чуждого организующему влиянию формы углубления в себя.

Ученейший человек X в. Герберт из Орильяка. Его знания энциклопедичны. Математик, уподобляющий отношение между Христом, евхаристической жертвой и церковью арифметической прогрессии, астроном и диалектик, усвоивший все тонкости своей науки, он подчиняет обширные свои знания богословию. Опытный интриган и практик, Герберт превосходный педагог. Он преподает по определенному, ясному плану, поясняет свою мысль наглядными пособиями, добиваясь от учеников не только знания, а и обладания методом. Герберт не новатор, не изобретатель. Это точный и ясный ум, стремящийся к системе и любящий находить ее в сложных и запутанных явлениях. Философия его не оригинальна. Его занимают вопросы формально-логического свойства. Его задача внесение диалектических приемов в богословие и философию. И этим он еще типичнее для эпохи, чем жадным своим стремлением к универсальному знанию. Со времен Герберта диалектика делается методом мышления, открывающим путь развитию богословия в формах схоластики. Школы, внимание, уделяемое формальной стороне вопроса, характерная для века жажда знаний и действительный рост их, ясность и отчетливость французского ума определяют приемы новой науки. Увеличение запаса сведений, противоречия авторитетов, тяга к глубочайшим религиозно-метафизическим и моральным проблемам и новые религиозные потребности определяют ее содержание. Метод обостряют на изучении логики по Аристотелю и его последователям; содержание черпают в трудах Августина, Боэция и частью Эриугены, т. е. в новоплатонизме. „Еретики диалектики“ верят в разум, в возможность все

доказать и сделать понятным путем логических определений и различений. Они надеются примирить разум с авторитетом, готовя дорогу Абеларду. „Во всем, говорит Беренгар Турский, надо прибегать к диалектике, потому что прибегать к ней значит прибегать к разуму“. И он бесстрашно подходит к догме, гордый своею научностью, кокетничая блеском изложения. Он ищет тонкостей и радуется парадоксам, обвиняя боязливых приверженцев традиции в „тупости“.

Немцы, добросовестные и методические ученики, не остаются чуждыми этому движению. Но из глубин германского духа подымается и нечто новое, уже ощущаемое в некоторой сентиментальности Ротсуиты и в идиллических тонах Отфридова „Христа“, на немецкий лад стилизующего библейскую историю. Ратхер Веронский († 974), один из начитаннейших богословов своего века, не может отделаться от мысли о себе. Он чувствует, что не таков, как другие, и всегда занят собою и своим талантом. В „Dialogus confessionalis“, не торжествующем гимне Августина, а скорбном самоанализе, Ратхер раскрывает свои колебания в самооценке и оценке других. Его нравственная жизнь сложна и мучительна. Стремясь стать лучше, он чувствует свое безсилие; подымаясь ко благу — падает. Бог даст все, что обещал. Но достоин ли этого он, Ратхер? Да и не трусость ли надежда на благодать, не отказ ли от собственной воли? Невозможно очистить свою душу от всех грехов, во всем покаяться. Как же тогда служить мессу, носить сан священника и епископа? Он должен думать о других, а произнося: „Сжалься над нами“, на самом деле молит: „Сжалься надо мной!“ Значит, любовь его мала и холодна и заботы о своей греховности рождают лишь новые грехи. Ратхер хочет быть искренним в своей исповеди, но чувствует, что обманывает себя, что наслаждается, преувеличивая свои грехи. Скрывая свою муку

под видимой веселостью, он чувствует себя несчастным и думает, что человеку естественнее плакать, чем смеяться. Но наблюдая себя, Ратхер наблюдает и других; вглядываясь в свою душу, вглядывается и в окружающее. И перед ним снова встают страшные вопросы.—Если, исполняя завет Христа, все уйдут от мира, кто будет возделывать поля; и может ли тогда существовать сам мир? Не надо стремиться к богатствам. Но неужели все должны жить милостыней, и как тогда в поте лица своего добывать хлеб свой?

Ратхер подходит к основным проблемам религиозности и видит в ней неразрешимые противоречия, внешне склоняясь перед догмой. Спокойнее Отхлох из св. Эммерана († ок. 1083). За противоречиями религиозности он чувствует какое то их примирение. Но и его глаз зорок, и его наблюдение остро и глубоко. Отхлох замечает мелочи и тонкие движения души. Несколькими словами умеет он перенести нас в атмосферу своего детства и в быт окружающей его среды. И его мысль касается труднейших вопросов.—Отчего так много зла в людях и мире, если Творец благ? Отчего справедливое Божество карает всех за грех одного Адама? Как примирить благодать со свободной волей?.. Все в жизни кажется Отхлоху полным глубокого смысла.—В искушениях познает человек свою слабость и величие Божества. Мир, творение Божье, учит человека. Лев, волк и мышь, собака и овца указывают на правосудие и благость Божьи, призывают бояться и любить Бога. Милосерден Бог, творя благо и допуская зло, воспитывая весь род людской. И кажется необходимым мировой и социальный порядок.—Монах должен жить в благочестивом созерцании, мирянин — хранить чистоту брака, хорошо воспитывать своих детей и беречь добрую жизнь отцов, епископ, заместитель Христа, в сознании своей ответственности пещись о пастве.

Религиозность Ратхера и Отхлоха трудно-уловимыми нитями связана с религиозностью широких слоев. Ведь в народной литературе наряду с продолжающими настроения каролингского „Хелианда“ эпическими библейскими мотивами все большее место занимает дело Христово. Описывают и толкуют падение Адама, стараясь понять его отношение к страданиям Спасителя. Иногда возвышаются — и чем дальше, тем чаще — до попыток охватить всю историю мира и противопоставляют Христа антихристу. Около тысячного года ждут пришествия антихриста. — „Внимай, земля, и ты, пучина обширных морей, преклони ухо! Человек, храни молчание! Все взирающее на землю внемли слову моему! Он идет... Он близок... день великого гнева. Солнце почервленеет, луна изменит облик свой, свет дневной потухнет во мраке, звезды падут с тверди... Звезда, сорвавшаяся с неба, откроет пропасть и встрепенет осужденных предупреждающим знамением. Полетит тогда саранча неведомого вида, подобная вооруженным к бою коням, с головою, покрытою шлемом, с телом, одетым в панцырь, с хвостом, заостренным в жало скорпиона. Лик ее—лик человека. Шум крыльев ее подобен голосу вод, зубы — зубам льва. Она летит быстро, ржет, как четверня коней. Она несет ангела пропасти. Имя ему по-еврейски Аббадона, по-гречески—Аполлон, по-латыни—Истребитель. Шесть месяцев будет он бичом грешников“. Эсхатологические чаяния сливаются с покаянным настроением и усилением моральных мотивов. А покаяние дано эпохе в связи с формально-внешним отношением к небесному царю Христу, к Божьей Матери и многочисленным святым, с теургией церкви, неуклонно расширяющей свою деятельность и развивающей культ. К XI в. относятся и крайние проявления аскезы, свидетельствующие о новом под‘еме религиозности, и начало практики индульгенций. Тем не менее христианство перестает быть только

внешнею традициею и переносится в глубь душевной и умственной жизни. В области познавательной не довольствуются, как эпоха каролингов, преданиями отцов, но, считая необходимым условием спасения веру церкви, стараются ее понять, охватить, как целое и, найдя для себя уже известную истину, диалектически ее доказать, т. е. философски ее осмыслить, свести к основам своего интеллектуального опыта. В жизни религиозного чувства возникает понятие духовного опыта (experientia), вера перестает быть только признанием утвержденных на авторитете истин, а становится и мистическим фактом. Начинают понимать и смысл „обращения" к Богу (conversio), как начала благодатной жизни в Нем, и называть „покаянием" жизнь в Боге.

Культурное движение захватывает более широкие слои, самоуглубляясь теряет свою отвлеченность и сливается с движением, подымающимся снизу, обнаруживает единство многообразной стихии жизни и культурного творчества и в социально-экономической и в духовной сфере. Еще сильны внешние традиции прошлого, и политические идеалы империи и папства отвлеченно-схематичны. Но, погружаясь в себя, жизнь уже создает новые формы, текучие и меняющиеся, сплавляет в глубинах своих религиозное и мирское. Сознание полнее погружается в себя и в окружающее. И религиозное чувство и диалектика исходят из одного источника и ведут к одной цели—к постижению Божества через развитие человеческого. Начала мистической жизни вырастают из того же основного психического уклада эпохи, что и начала философствования. А философия по существу совпадает с богословием даже в самых „диалектических" своих проявлениях. Казалось бы отвлеченный, школьный вопрос о природе „универсалий", родовых и видовых, общих понятий, быстро раскрывает свое метафизическое и религиозное значение. Спор „реалистов"

с „номиналистами“ не что иное, как спор давшего основания христианской догме „платонизма“ со средневековым „позитивизмом“, который неизбежно ведет к Аристотелю. Очень четко отмечает это Абелард, вскрывая уклон реалистов к пантеистическим теориям. Отрицание Росцеллином, осужденным в 1093 г., об‘ективной реальности за „универсалиями“ приводит его к тритеизму: к необходимости утверждать, что только обычай не позволяет говорить о трех Богах. „Реалисты“ реальностью общих понятий обосновывают учения о Боге, единстве всех в Адаме, т. е. первородном грехе, и Христе, т. е. искуплении. Равным образом логическая аргументация Беренгара Турского (999 — 1088), исходящего из Аристотелевского различения между субстанцией и акциденцией, вынуждает его развить осужденное церковью учение о духовном приятии тела Христова в евхаристии и, следовательно, отвергнуть полноту духовного и телесного единства верующих во Христе, т. е. созидаемое тело Христово, Град Божий, церковь, потрясаемую империей, и ее мистико-теургическое значение.

В XI в. намечается освобождение светского момента из под власти религиозного, в сфере познания — разрыв „платонизма“ с нарождающимся „позитивизмом“. Догме необходим новый синтез, уходящий в глубь душевной жизни, в мистику платонической религиозности, подведение итогов кончающемуся труду. В догматическом творчестве ищут себе высшего выражения синтетические усилия эпохи создать Град Божий и расширить его на весь мир в борьбе с Исламом. Ансельм из Аосты (1033 — 1109), сын Гундульфа и Эрменберги, шестнадцатилетним юношей покидает родину, учится, а потом учит в знаменитой школе Ланфранка в Бек, покидая ее для кафедры архиепископа Кентерберийского (1093). Желание доказать и рационалистически-умозрительно понять истины христианства сближает Ансельма

с „диалектиками“; отвлечение от мелочей и критики и орлиный полет синтезирующей мысли его от них обособляет. Убежденный платоник и „реалист“, Ансельм сознает все значение покоящейся на авторитете веры, но он старается примирить ее с разумом, понимаемым, как разум спекулятивный или интуитивный. Вера, не только признание догмы, а и благодатно создаваемая в человеке готовность подчиниться авторитету, очищает душу и, открывая ей внутренний опыт и разумение, делается направляющею интеллект силою. Этот процесс не что иное, как приближение к Богу, внедрение в Него души и приятие ею Бога-Истины (что так ясно в „онтологическом аргументе“), постепенный рост созерцания, которое в будущей жизни станет ви́дением Бога лицом к лицу. В то же время этот процесс—нравственное возрождение свободной, но творящей благо силою благодати воли.

Бог — единая природа, превыше всего, что существует, самодовлеющая Себе в вечном блаженстве, по всяческой благости Своей дарующая и соделывающая другим всем и то, что они суть, и то, что некоторым образом они хорошо (bene) суть“. Абсолютная полнота самодовлеющего Бытия, как показывает одинаково непонятый монахом Гаунилоном и Кантом „онтологический аргумент“, непосредственно дана человеку в мистическом умозрении. Но абсолютное Бытие для Ансельма, как и для Августина, — личное Божество, невольно облекаемое мыслью в царящий над эпохой образ Царя Небесного. Вечно познает Себя Бог во всей Своей безконечности, высказывает Себя, т. е. противопоставляет Себя Себе самому, как объект познания. Это вечное Самопознание Божества и есть Слово Божие и сам Бог, сама субстанция Божества. Но, высказывая Себя, Бог тем самым в высказывании или Слове Своем высказывает весь идеальный мир, лучший мира реаль-

ного — неизменные основания всех сотворенных Им вещей и подлинное, истинное их существо. Бог рождающий Себя, как Самопознающего, и остающийся единым с Сыном Своим, должен любить Себя, любить Своего Сына. Иначе невозможным и излишним было бы Божественное Самосозерцание. Так Самопознанием Божества, как бы воспоминанием Его о самом Себе, т. е. рождением Слова, обусловлена Любовь. Эта Любовь необходимо исходит от обоих: от воспоминающего Себя Отца и мыслящего Себя, а в Себе мир Сына. Она—третья Ипостась, равная Ипостасям Отца и Сына, ибо Бог всего Себя познает и любит, и тожественная с Ними по сущности, почему Дух Святой и проистекает не из того, в чем Отец и Сын „два", а из того, в чем Они одно и единое. Полнее, чем Августин, воспринимает Ансельм троичную жизнь Божества, касаясь ее сочувствующим переживанием, хотя и ему не удается еще показать необходимость неслиянности Ипостасей. Для этого нужен больший опыт любви в страдающем Богочеловеке.

Откровение Ансельму Логоса понятно в связи с развитием церкви XI в., с усвоением ею культуры, со „Христом, проповедующим Христа". А постижение Логоса ведет к большему постижению Христа-Человека. Вечно мысля в Слове Своем идеальный мир, Бог творит его, как художник, но творит из Себя и в Себе, не нуждаясь в материи. И этот же мир созидается Богом видимо — из созданной Им из ничего материи, которая обусловливает изменчивость и подверженность порче всего созданного по образцу (exemplum, forma, regula) идеального мира. Все создано только Богом и существует только в Нем и Им, в меру причастия своего Ему. Богом же создана и свободная в своем волении душа человека, единого и одного в „виде" своем, в Адаме. Свобода воли не сво-

бода выбора между добром и злом—иначе ее не было бы у Бога и ангелов—а „мощь сохранять правильность воления ради самой правильности“, мощь или власть, могущая быть осиленной только своим собственным самоопределением. „Правильность воления“, т. е. истинная свобода воли, а не проявление ее в греховности, как свободы выбора, есть воление того, что волит Бог, который поэтому и Сам не может уничтожить свободной моей воли. Предуведением Своим Бог ее не ограничивает, предуведывая ее, как свободную. Не нарушает свободы и предопределение Богом бытия добрых и творимого Им в них добра, бытия злых, но нетворимого ими свободно зла. Смысл и цель создания человека в том, чтобы он любил (а любовь и познание одно и то же) Бога и был любим Богом. Эта цель предполагает вечность души, тем более, что любовь — блаженство, а блаженство не может быть временным. Воление волимого Богом, т. е. праведного (justum), есть уже сама праведность (justitia). Человек хочет праведности потому, что он праведен, а не наоборот, и, следовательно, воля может быть праведной только в силу влияния на нее Праведности, т. е. Бога, Божьей благодати. Зло неправедности (malum injustitiae) только нежелание волимого Богом, отсутствие желания желаемого Им, т. е. удаление от Бога или отрицание Праведности (как приближение к Богу есть познание или утверждение Праведности), и, следовательно, ничто, „nihil“. Иллюзия же бытийности зла происходит от того, что душа может стремиться не только к праведности, а и к наслаждению, к удовольствию (commodum) и второе стремление в греховном состоянии отлично от своего объекта: стремление к удовольствию предшествует удовольствию и создает его. Так возникает зло-страдание, „malum incommoditatis“. В состоянии праведности человек видит свое наслаждение в Боге;

утратив праведность—ищет его в себе, в телесных наслаждениях, так как воление удовольствия от'единилось от ослабленного или исчезнувшего воления праведного. Лишение блага-праведности неизбежно сводит воление к благу-наслаждению преходящим, которое не всегда может быть осуществлено и тем порождает печаль и скорбь.

Итак грех всего человечества и всякого человека в Адаме является „отсутствием“ или „наготой“ от должной праведности, „наготой от блаженства“, недостатком. Мы все в Адаме не хотели и не хотим хранить праведность, согласовать свою волю с Божьей. А это не-желание есть уклонение от власти Бога, замыкание в себе, гордыня или самоопределение, т. е. попытка путем „хищения“ сравняться с Богом, ибо один Бог сам Себя определяет, попытка „лишить Бога Его достоинства и единственного превосходства“. Удаление же от Бога и есть удаление от Праведности, без которой нет праведного, и от благодати, удаление от Блаженства и последствие воления низших удовольствий, т. е. страдание, т. е. кара (poena) за грех удаления (culpa), по существу с нею тожественный. Но здесь Ансельм подходит к граням своего умозрения.— „Почему Бог человек?“ Этот вопрос вытекает из глубин системы Ансельма, но, решая его, он как бы утрачивает сознание единства кары, вины, страдания, свободного удаления от Бога и благодати, и вместо Божества—Высшего Блага и Бытия перед ним встает Божество личное, Царь небесный и Судия. Рассматривая первородный, наследственный грех, Ансельм ограничивает себя, видя в нем только вину человека, невыполнившего Закона, и оскорбление, нанесенное Божеству.

„Cur Deus homo?“—Бог должен был искупить человека. „Благостью Своею творя его, Он как бы добро·

вольно обязал Себя завершить начатое". Иначе в творении не было бы смысла и не совмещалось бы оно со Справедливостью. Справедливость же требовала восстановления нарушенного свободною волею порядка, чтобы зло было подчинено ему, а оскорбление, нанесенное Божьей чести, возмещено. Прощение греха без удовлетворения за него со Справедливостью непримиримо, а удовлетворение должно превосходить грех, ибо иначе оно не может восстановить чести Божией. Но грех человечества в Адаме большее зло, чем гибель всего сотворенного, так как гибель могла бы привести творение только к состоянию, предшествовавшему греху, т. е. небытию. Следовательно, удовлетворение должно превосходить все сотворенное Богом, а, как удовлетворение за грех свободного человека, оно должно быть принесено свободным существом. Очевидно, обязанная всем Богу и ничем сама от себя не обладающая тварь такого удовлетворения принести Богу не может. К тому же в греховном своем состоянии она подчинена необходимости, рабствует греху. Побежденный диаволом должен был победить диавола. Но погрязший во грехах этого сделать не мог, и один только Бог в силах был принести Себе удовлетворение за грехи человека. А так как согрешил не Бог, а человек, Бог должен был стать человеком и произойти от Адама. Однако, обладая полнотою человечества, Бог должен был остаться чистым от греха и его последствий—иначе не мог бы Он искупить людей. Значит, Бог должен был родиться от искупленной уже до рождения Его Девы, так как происхождение от женщины и мужчины необходимо связано с передачею первородного греха. Наконец, для принесения удовлетворения, превышающего цену всего мира, Христос должен был отдать всю Свою бесценную, как жизнь Богочеловека, жизнь и отдать ее не по необходимости, а добровольно.

Таков основной ряд мыслей Ансельма, подводящий, несмотря на свою односторонность, к глубинам проблемы и жизни и открывающий за Справедливостью Божьей бесконечное Божье Милосердие, бесконечную Божью Любовь. А Любовь в связи с воплощением Христа обосновывает бессмертную жизнь души и преображенного во Христа человеческого тела, указывая на путь к преодолению узкого, „отрицательного“ аскетизма и к приятию, как тела Христова, всего истинно-человеческого. Но сама тайна воплощения ощущается еще недостаточно, отвлеченно и ограниченно. Христос-Логос не воспринимается во всей конкретности жизненных осуществлений. Христос-Человек только Искупитель, непонятный в величайшем проявлении Своей Божественной Любви—в страданиях Своих на Голгофе и в муках страдающего на земле человечества. В Ансельме две резко отличных друг от друга стихии—стихия глубокого и целостного восприятия Всеединого, как основы всяческого бытия и преображения, и стихия формального определения-ограничения этого Всеединства в узкой сфере внешне понятых идей искупления и удовлетворения. В эпоху расплавленности и взаимопроникновения элементов жизни, в эпоху органического соединения их, слияния религиозного с мирским и смутного ощущения мирового единства Ансельму становится доступным недоступное его учителю Августину. В таинственной пучине духа раскрывается ему исконное единство Божества и единение с Божественным человеческого. Творческое начало жизни обнаруживается, как мощно влекущая, устрояющая и образующая созданный Ею хаос Неизменность Идеального Мира, как Логос, а источный хаос—как свободное, но недостаточное стремление в Божество. Истекающая из хаоса жизнь строится и образуется, но не может достичь до абсолютной своей цели, разрушая традиционные и созидаемые ею вновь

формы. Она не видит цели своей во тьме неведения, не хочет проявить полноту созидающей любви в слабости любви — в вожделении, т. е. в любви безблагодатной. Она слепа и безвольна, и Логос для Ансельма столь же отвлеченный идеальный мир, сколь отвлечененен для эпохи идеал Града Божьего. Как ни велико разрушительное творчество феодальной эпохи, внешние формы, традиции еще тяготеют над жизнью, еще не сломлены ею в сфере богословско-философской мысли, как и в сфере социально-экономических отношений и в сфере политической идеологии. Религиозность эпохи сосредоточена около формально-внешнего понимания связи человечества с Богом, того формализма, который выражается в торжестве договорного начала, в развитии канонического права и диалектики, в „античном“ подходе к восприятию мира и эстетизме формы. Мысль и чувство порабощены идеями покаяния и удовлетворения в их внешнем, опять таки формальном понимании. Все еще неосязаемо, невидимо тело Христово, взыскуемое в противоречиях и борьбе.

———

XI.

Церковь X—XI в. творчески развивает хранимую ею же культуру и, выходя за пределы просветленного религиозным началом, защищает первые молодые побеги светской образованности. Своею пастырскою деятельностью церковь пробуждает новые моменты религиозности, указывая на моральные цели жизни, на образы Христа и Девы Заступницы, вытесняя воинством Христовым бегущие и колеблющиеся, как тени, темные легионы бесов. Церковь хранит идею государства, освящая королевскую власть, являясь опорою императорской. Мир, еще не преображенный, берет от церкви то, что ему важно и понятно, служит ей, но и сама церковь, делаясь частью мира и органом государства, миру уподобляется. Подчиняясь государству и феодализуясь, она отходит от чистоты своего идеала, как действенная и воинствующая. Но идеал живет в глубине ее. В самые темные и дикие времена святые, основатели и реформаторы монастырей, бесстрашные миссионеры, аскеты стремятся к Богу, увлекая за собою мир. В правящей церкви не иссякают силы. Соборы ведут борьбу с омирщением клира и монашества. Устав Родеганга Метцкого в IX в. становится обязательною формою жизни для франкского клира соборных церквей. Еще при Людовике Благочестивом „Монастырский капитулярий“ 817 г. пытается провести общую реформу монашества, примыкая к идеям усилившего строгость бенедиктинского устава Бенедикта Анианского (р. 750).

В новых аббатствах сосредоточивалась напряженная и глубокая религиозная жизнь, хотя и замыкавшаяся в узкой монашеской семье, но отражавшая религиозность эпохи с ее упрощением и формализмом, со страхом перед грозным Судией и эсхатологическими чаяниями. Устав Бенедикта Анианского, первоначально ограничившийся юго-западом Франции, проник и в Бургундию. В 910 г. знатный мирянин Бернон основал Клюни, подчиненный, как и многие другие монастыри, непосредственно папе. Аббат Клюни Одон не только аскет, а и реформатор монашества, мечтавший о возрождении церкви, о спасении погрязшего в чудовищных грехах— а Одона приводили в ужас даже брачные узы—человечества. Он получил от папы привилегию принимать под свою власть для реформирования их другие монастыри, и после его смерти (942) при Майоле и Одилоне († 1048) Клюни стало центром обширной конгрегации монастырей, подчиненных его „великому аббату". Влияние Клюни захватило Францию, проникло в Германию и Испанию, сказалось в Италии, связь с которой поддерживалась постоянными поездками клюнийцев в Рим. Но одновременно возникают и другие центры монашеской жизни и монастырских реформ: в Нижней Лотарингии—Бронь (Brogne, ок. 923 г.), в Верхней — Горция (933), в рейнском диоцезе—Флёри, в Метце и Лане—обители, основанные шотландскими монахами, в Германии—Рейхенау, а в конце XI в.—Гирсау (Вюртемберг), в Италии — Камальдоли, Фонте-Авеллана. Мощное аскетическое движение выливается в самые разнообразные формы. Иногда это подобная клюнийской, охваченная религиозным пылом конгрегация, иногда — пустынь или еремиторий, строго замыкающийся от мира, иногда — одинокое пустынножительство. На юге Италии во главе движения стоит св. Нил, на севере — отпрыск герцогского рода св. Ромуальд (р. 952), поразивший современников без-

мерностью своей аскезы. Ромуальд бежит от мира в болота, леса, горы, где около него быстро собираются ученики, покидаемые им для новых блужданий. В основанной им пустыни Камальдоли (1012) вводится строгий устав жизни, напоминающий восточное монашество и первые времена западного, развивается нещадное самобичевание молчаливых келейников и кладутся начала мистическому созерцанию Страстей Христовых. К концу XI в. итальянское еремитство уже выработало определенный тип мироотрицающей жизни и дало ряд славных пустынников—Пьетро Дамиани, Доминика Веригоносца, Джиованни Гвальберто, основателя Валломброзы. Но и эти еремиты вовлекаются в борьбу за обновление церкви и мира.

В основании аскетического движения X—XI веков лежит устремление к Богу от мира. На этой почве возникают начатки мистической жизни, родственной платоновскому направлению схоластики. Однако господствует убеждение в раз'единенности Бога—Царя Небесного и человека, а единение с Богом переносится в будущую жизнь. Поэтому блаженство понимается, как награда за выполнение Божьего Закона, земной труд—как заслуга или искупление. Страх Божий, но страх рабский, а не сыновний, родит трепетные мысли об аде, чистилище, Страшном Суде. Грех кажется преступлением, требующим соответственного выкупа, нарушением договора, и эпитимии высчитываются днями и годами поста, молитв, числом прочитанных псалмов или нанесенных себе ударов. Тот же способ счета применяют и к „делам покаяния", как заслугам. Аскетизм принимает внешний, уставный характер, делается формальным, даже перерождаясь в изуверство, виртуозность и гастрономию аскезы. Но и в X—XI в. углубление в себя ради приближения к Богу превращается в исполнение воли Божией: в пламенное миссионерство и реформаторскую

деятельность, хотя и понимаемую аскетически. Ромуальд „хотел весь мир приобщить к монашескому чину“. Майол появляется при императорском дворе; Одилон оказывает воздействие на французских королей; Альберик прислушивается к советам клюнийцев. Мир и церковь тянутся к воплощающему религиозный идеал эпохи монашеству. В „архангеле монахов“ Одилоне клир видит святого и мудреца. Папство, непосредственно связывая себя с монашеством, создает себе в нем новую армию, как Оттоны создавали ее для империи в немецком епископате, и все более впитывает аскетические идеалы. Эти идеалы, начиная с Оттона III, захватывают самое империю, и Генрих II передает Одилону врученную ему папою державу, символ владычества над миром. — „Великолепный дар этот более всего достоин тех служителей, которые, вдали от мира, стремятся следовать за Христовым крестом“.

Обращаясь к миру, монашество, собственно говоря, ставит себе ту же цель, что и церковь, только в более сосредоточенном, аскетическом понимании. Это — созерцаемый аскетами Град Божий. Но конкретизируясь идеал развертывается в определенную программу. Ее основные пункты — распространение среди клира каноникатов по новому, более строгому „Уставу Августина“, под‘ем морального уровня и дисциплины в церкви, устранение „николаитской ереси“ и симонии — достижимы совместными усилиями монашества, реформаторски настроенных слоев церкви и империи, в лице Генриха III обновляющей папство, центр дальнейшего движения, и этим открывающей роковой для нее путь к полному раскрытию идеала церкви. Сила этого идеала в принципиальном признании всеми верховенства за религиозным началом, в несомненности первенства церкви в делах веры. В своем развитии он неизбежно приводит к Граду Божьему, возглавляемому папой, чему

способствует расцвет канонического права. Принципы канонического права отражены уже каролингским законодательством. С IX в. идет кодифицирующая работа, в XI в. порождающая целый ряд сводов и заканчивающаяся к половине XII в. трудом Грациана „Concordantia discordantium canonum“ или „Decretum“, дополненным позднейшими папами. Изучение права, никогда, вероятно, не прекращавшееся в Риме, в XI в. сосредоточивается в Равенне, потом в Болонье и создает славные школы в Павии, Парме, дающие таких ученых, как Ансельм Перипатетик и Ланфранк Павийский. В Лотарингии изучение права не замирает с эпохи каролингов. При Оттоне I появляется обширная систематизация канонического материала из трудов Регинона, Лже-Исидора, Рабана, соборных актов.

Империя Оттонов казалась современникам величайшим из царств, „главою всего мира“, и встречала воодушевленную поддержку как у Ротсуиты, так и у итальянца Лиудпранда. Власть императора передана германцам для того, чтобы предотвратить пришествие антихриста и разрушение общества. Те же клюнийцы приветствовали обновление церкви и папства усилиями императоров. Но вместе с возрождением церкви в ней все явственнее сказывалось искание освободиться от давления светской власти. Аттон Верчелльский (ум. ок. 960) отстаивал неподсудность епископов мирянам и боролся с вмешательством светской власти в назначение епископов и в распоряжение церковными имуществами. По мнению Ратхера, епископы поставлены Богом; епископы поставляют королей, но короли поставлять епископов не могут, а должны чтить их, как богов, ибо даже в преступном пастыре живет Дух Святой. Для неутомимого реформатора монашества Аббона Флёрийского симония — „тягчайшее заблуждение“, а в понятие, симонии понемногу начинают включать и инвеституру,

что делало неизбежною борьбу государства, построенного на подчинении церкви, с церковью, защищавшей от него свою свободу. Система избрания и назначения епископов, инвеституры их мелкими государями, королями, императорами распространилась по всей Европе. Неразрывно сращивая церковь с государством, эта система подрывала основания ее иерархического строя и лишала ее необходимой свободы действий. В Германии на императорской инвеституре покоилось все здание государственной власти. Во Франции связь государства с церковью и обусловленный взаимными выгодами их союз, равно как и большее сплетение церкви с бытом и жизнью, большее значение романских форм церковности, предотвращали резкую постановку вопроса. В Италии, на родине „католичества", начало светской и, в частности, императорской инвеституры ослаблялось иммунитетными привилегиями епископов, участием в избрании их клира и народа, а главное общепризнанною верховною властью пап. Естественно, что из Италии послышались первые и наиболее энергичные протесты против инвеституры. Восстановивший моральный авторитет папства, двинувший вперед своими раз'ездами по Европе и созывом ряда соборов дело реформы Лев IX (1048—1055) на Реймском соборе 1049 г. уже высказал возражение против инвеституры, резче повторенное и поставленное под охрану угрозы отлучением на последующих соборах. В 1059 г. собор передает избрание самих пап коллегии кардиналов, предоставляя остальному клиру и народу лишь право „согласия", и этим папство освобождается от власти римских магнатов и начинает быстро осуществленное им устранение вмешательства в избрание пап императорской власти.

Еще Пьетро Дамиани, признавая фактическую и теоретическую нераздельность в епископской власти духовного и светского, церковных и политических прав, го-

тов допустить светскую инвеституру. Но один из главных вождей движения, кардинал Умберто, исходя из той же идеи нераздельности и основываясь на превосходстве духовной власти, решительно отвергает всякую зависимость ее от мирской. Для Умберто инвеститура тожественна с симонией: государям может принадлежать лишь право „согласия“. В борьбе за факт и в завязавшейся полемике вопрос обостряется и переносится на почву юридического анализа. Защитники государственной власти — Видон Феррарский, Ивон Шартрский, Угон Флёрийский — проводят различение между „правом небесным“ или „духовным“ и „правом земным“. Они возводят второе к инвеституре, отличной от канонического избрания и дающей политические права, что символизируется передачею посоха. Григорий из Катино обосновывает инвеституру на священном характере императорской власти, замещающей на земле власть Божью. Напротив, куриалисты энергично восстают против вмешательства государей в избрание. Самым простым решением вопроса, повидимому, был отказ духовенства от светской власти, прав и владений, т. е. полное раз‘единение церкви и государства. Однако попытка Пасхалия II (1111) оказалась неосуществимой и для Генриха V, нуждавшегося в политической опоре епископата, и для епископата, вросшего в политическую жизнь. Но и по существу раз‘единение церкви и государства лишало первую широкого воздействия на мир и необходимой для того реальной силы, лишало второе просветляющего влияния религиозного начала. Такое раз‘единение было бы роковым ударом для единого Града Божьего на земле. Нужен был иной выход, указанный Плацидом из Нонантолы. — Церковь, „сообщество верующих“, — священное учреждение и субъект мирских и религиозных прав. Все уступленное ей, все, чем она владеет, священно и неотчуждаемо. Значит ей должна принад-

лежать и инвеститура, захват которой мирянами — святотатство и ересь. Государь поставляется Богом в защитники христиан и патримония церкви и вместе с народом принимает участие в выборе святителей, инвестирование и поставление которых принадлежит исключительно церкви. Но императоры и короли искони передают епископам ряд своих прав. Поэтому необходимо утверждение клириков в этих правах со стороны государей. На почве такого различения найден был компромисс, закрепленный Вормским конкордатом (1122).

Борьба за инвеституру впервые поставила на ясную принципиальную почву вопрос о взаимоотношении церкви и государства. Идея религиозного единства всего человечества определяла мысль и заставляла болезненно чувствовать „уничтожение царства и колебание церкви“, „разрыв единства церковного“. Уже не мечтали об империи Карла, где император стоял во главе Града Божьего, а надеялись на согласованное действие церкви и империи. „Священство покровительствуемо охраною царства; святость сана святительского питает царство“. Царство, империя, „respublica“ — Богом установленное соединение людей. Бог дарует государю „достоинство чести и широту власти“, подчиняя и поручая ему тысячи тысяч людей. Таковы ходячие формулы, повторяемые даже Григорием VII. Из них вытекает независимое положение государя и неограниченность его власти, неповиновение которой — „святотатственное безумство“. Пьетро Дамиани думает, что в силу помазания государь, обладатель двух мечей, управляет и жизнью мира и жизнью духа. Из власти государя проистекают все другие, и в империи выражается общий закон мира — „устроение к единству“. Императору, наследнику Августа и „великого“ Тиберия, „главе мирян“, подчинены все земные силы. И религиозная идея сливается с традицией римского права в обосновании императорской

власти. Равеннский юрист XI в. Пьетро Крассо, юристы Болонской школы, среди которых в XII в. появляется Ирнерио, связывают настоящее с далеким прошлым, противопоставляют каноническому праву римское, мирское, единственный источник которого, по словам Ирнерио, в императоре.

Теоретики верховенства церкви и папства, не довольствуясь уравнением церкви с государством, хотят подорвать самые основы империалистической теории. Настаивая на необходимости взаимной любви между церковью и государством, кардинал Умберто ставит церковь выше светской власти в едином теле человечества. У Григория VII (1073—1085) развитие идеи церкви сопровождается обоснованием ее превосходства над государством. Глава римской церкви, никогда не ошибавшейся в вере, — вселенский епископ. Ему подчинены все остальные, и их он может назначать, смещать и контролировать чрез своих легатов. В церкви папе принадлежит высшая судебная, законодательная и дисциплинарная власть, и „заслугами бл. Петра он, несомненно, становится святым“. Ясно, что церковь должна быть свободной от государства. Более того — папа выше царей земных, „princeps super regna mundi“, что вытекает из власти его вязать и разрешать и одно только и может обосновать единство тела Христова. Папа, никому не подсудный, может низлагать императоров и требует от государей целования его ноги. Государи должны быть ленниками папы, как ленник его король норманнский. „Если святая апостольская кафедра данною ей от Бога первенствующею властью различает и судит духовное, почему не судить ей и мирского?“ Ведь мирское ниже духовного, тело хуже души, луна темнее солнца. Господь поручил Петру „народ христианский“, а папа — наместник Петра. В папе живет, видит и слышит сам апостол. „Да повинуется мне, молит Петра Григорий,

народ христианский, тебе порученный!" Государя поставляет Бог, давая ему поручение, выделяющее его из среды равных перед Богом людей, — управлять мирским. Но в границах своей, необходимой для общества деятельности государь должен выполнять религиозную задачу, а потому следовать велениям церкви, извлекая свой меч только на служение ей. Однако происхождение государства обусловлено земными, человеческими целями: оно появилось еще в языческом обществе ради грабежей и стяжаний. „Царскую власть родила человеческая гордыня... Она неустанно стремится к суетной славе". Неподчиняющиеся же церкви государи — „тиранны", „тело диавола", и на государстве лежит печать его демонического происхождения.

В психологии феодального общества и сознании религиозного единства коренится идея абсолютной теоретически монархии. Сознание непросветленности мирского религиозным и вытекающее отсюда противопоставление Божеского греховно-человеческому обращают куриалистов к исканию аргументов в той же феодальной идеологии. Государство — „изобретение человеческое", и каждый монарх лишь выполняет возложенную на него людьми и освящаемую Богом миссию. Империя, как таковая, государственная власть вообще, независимо от ее носителей, стоит под покровительством Божества, но каждый отдельный государь связан со своими подданными только феодальными началами верности и религиозной клятвой. Папа, как делал это Григорий VII, может, разрешив подданных от клятвы, лишить власти данного государя, нисколько не посягая на самое идею государства. Так на почве феодальных отношений возникает мысль о договорном происхождении государства, мелькавшая уже у Гинкмара Реймского. Эта мысль, оправдывая притязания папства, оправдывает и право „народа" в случае неисполнения государем „договора, на основании

которого он избран“, на неповиновение и мятеж, подобный мятежу римлян против Тарквиния Гордого. Естественно, что договорное начало несовместимо с наследственностью государственной власти, и в неумении германских королей отстоять принцип наследственности снова сказалась сила человеческих моментов в создании политического единства Германии, меньшее проникновение в ее жизнь религиозных начал, освятивших власть капетингов.

Империалисты отстаивали идею двух властей в мире, проистекающих из единого Града Божьего и ограниченных каждая своею сферою при согласованном действии обеих. Церковь, как Град Божий, для них едина только в надмирной области: на земле двойственность, разделенность необходима. После неудавшейся попытки Карла Великого растворить церковь в государстве, сделав государство религиозным единством, государство, как мирское соединение, начало высвобождаться и, признавая первенство церкви, притязать на самостоятельность. Это было притязанием на самостоятельность мирского, т. е. непросветленного еще церковью, вообще. Мирское осознавало себя в империи и готовилось осознать себя в области культуры, отвращаясь от платоновского богословия, рождая поэзию трубадуров. Для куриалистов попрежнему дорого единство Града Божьего в видимом его осуществлении, полнота которого кажется им близкой. Монархически организованная церковь стремилась продолжать уже давно начатую ею работу преображения мира. Но это преображение, как и ранее, понималось несколько внешне: как охват внутренно еще не перерожденного, как подчинение мира, т. е. как омирщение церкви. И в такой постановке задача церкви была достижима только путем обладания реальною силою и реальною властью—политическими правами, земельными богатствами, папским государством. Так противоречие

между религиозным и мирским все наростало и в лоне самой церкви. Папа не государь, так как государство его—„вотчина св. Петра“, а Петр не человек. Но папа фактически вынужден быть государем, ведя борьбу с феодальными силами „патримония“, принимая в „верность“ свою вассалов, заключая союзы, поддерживая мятежи, как миланскую патарию. Наместник Петра, папа может налагать интердикт, отлучать государей за грехи. Но он вынужден пользоваться духовными средствами ради мирских своих целей. Град Божий един и один, и все в нем восходит к Единому. Но государь—помазанник Бога, не папы, империя—Божье установление. Куриалисты оспаривают это, выдвигая человеческое происхождение государства и, не желая видеть Божественного в самом человеческом. Но в таком случае стремление достичь единства приводит только к новому разделению мирского и религиозного, к новому их противопоставлению и обнаруживает религиозную неправомерность подчинения государства церкви. Идейно папская теория сильнее, так как духовное, очевидно, выше телесного. Фактически омирщение церкви указывает на какую то ошибку в построении идеала или восприятии идеи. Ведь церковь Божия—невеста Христова тело Христово без пятна и порока, и мыслим ли в ней „святой сатана“, как называл Григория VII Дамиани? В век растущего синтетического порыва во всех сферах жизни, в век Ансельма, Генриха III и Григория VII, в век стремления обновить мир и двинуться со знаменем Христа на Его родину, захваченную служителями Мохаммеда уже заметны признаки борьбы. Она началась на полях Палестины.

XII.

До Карла Великого идеал Града Божьего недостаточно конкретен и кажется далеким от осуществления. Он таится, с одной стороны—в возвышающейся над политическим раздроблением Европы церкви, а с другой—в ограниченных государственно, а частью и национально местных единствах и местных церквах. И это превышение вселенскою идеею Града или церкви реального раз‘единения навсегда осталось источником силы самой церкви и оценки временных осуществлений единства. Империя Карла впервые являет его образ в организации западного общества. Но и она не об‘емлет всего христианского мира, не преодолевает деления его на Запад и Восток. Как религиозно-культурное единство, каролингская империя, будучи созданием оторванного от масс и мало по малу теряющего въ своей от‘единенности живую силу меньшинства, не отличалась прочностью. Об‘единение Запада только видимость и прообраз далекого будущего, внешнее связывание волнующегося и стремящегося распасться мира. В идеологии верхов общества Град Божий—отвлеченная идея, не сплавляющая культуру и религию, а внешне-иерархически подчиняющая мирское религиозному. В сознании низов он—бледный отблеск идеала, влекущего, но непонятого и неоцененного. Религиозного, политического и социально-экономического единства нет: мелькают лишь временные его отражения. И распадение империи

только неизбежное обнаружение этого факта, хотя — вместе с тем и обнаружение деятельности созидающихъ единство и стремящих к нему начал. Опускаясь вниз и уходя в глубь, идея государственности теряет традиционные свои одежды и становится идеей личного отношения к государю, идеей индивидуального сознания и, в нем укореняясь, в нем почерпает новые стихийные силы. Элементарное стремление к властвованию в силу самой элементарности своей и неудержимой энергии своих проявлений, разрушая право и обычай — наталкивается на идеи права и обычая, на религиозно-моральную идею верности и их возрождает. Распад жизни обнаруживает в ней силу ассоциативных начал. Разложение крупных соединений, утверждая маленький мирок, группу, личность, раскрывает в них начала нового, изнутри развивающегося единства. В религиозной сфере эти же процессы сказываются в суб'ективации чувства и знания, в творческом усвоении потрясаемой традиции. Уходя в глубь личности, религиозное чувство теряет свою ограниченность пределами личности. У озабоченного своим спасением пробуждается потребность в благодатной помощи церкви, единого сообщества святых и верных; у аскета просыпается ревность о мире; у осмысляющего своюверу растет синтетическое понимание христианства.

Описанные процессы протекают под разными широтами с неодинаковою силою и не везде одинаково глубоко проникают в жизнь. Этим об'ясняется возможность „повторения" каролингской истории, хотя и при изменившихся обстоятельствах, в Германии, только при последних Штауфенах приблизившейся к тому состоянию, которое Франция пережила в XI в. Но, во всяком случае, начало единства коренится в самих основаниях жизни, и потому вымирание отрывающегося от общего ствола меньшинства сопровождается приходом ему на

смену нового, носителя той же, видоизмененной лишь в частностях идеологии. Естественно, что идея Града должна возродиться там, где сильнее традиция, как в Италии и церкви, и там, где процесс разложения расчищает путь первобытному, но крепкому еще единству, как в Германии. Однако немецкая империя уже не универсальна, а национальна и по происхождению своему и по существенной эмоциональной окраске идеала. Чтобы быть империей, ей приходится выйти за пределы племенного и надплеменного единства Германии, стать интернациональным наростом на теле немецкого народа, захватить Италию, связующую ее с Германией Бургундию и пред'явить притязания на господство в Европе. А это, особенно при сохранении империей и национально-немецких черт, неизбежно приводит ее к столкновению с национальным чувством в Италии, Франции и самой Германии. Град Божий в понимании средневековья мыслим только при условии интернациональности империи, когда император не немецкий король, а государь над государями, каким хотел быть Генрих VI (1190—1197), связывая вассальной клятвой государей Армении и Каира, Ричарда Львиное Сердце, требуя от Византии завоеваний Вильгельма II Неаполитанского и задумывая поход на Восток;—каким, казалось, был Фридрих II (1215—1250), король Германии, Обеих Сицилий и Иерусалима. Империя может быть оправдана только религиозно, т. е. император должен быть высшим источником права и власти и стражем мира, руководиться не инстинктом господствования, а задачами религиозными, что вновь подымает вопрос об отношении империи к церкви.

Между тем после борьбы с церковью последних императоров салического дома Генриха IV и Генриха V (1106 — 1125) германская империя, руководимая Гогенштауфенами стала терять свой религиозный характер,

утрачивая все больше и национальный смысл своего существования. Уже при Барбароссе (1152—1190) теоретического обоснования империи ищут не столько в идее религиозного единства, сколько в римском праве.— „Угодное государю обладает силой закона, ибо народ перенес на него все господство и всю власть“ говорят Ронкалльские Постановления. При Фридрихе же II, выросшем в Италии, идея абсолютной власти мирового монарха заметно ориентализуется, и очень метко папа называет Фридриха „христианским султаном“. Основным двигателем в политике трех великих Штауфенов является не религиозная фантасма Оттона III, и не религиозный идеал Генриха III, а стремление к власти над миром и „суетной славе“, вскрытое в природе светского государства Григорием VII. Это та же жажда великодержавия, которая одновременно томит Плантагенетов Генриха II и Ричарда, неустанно расширяющих свое французско-английское государство, и смущает мечтою об английской короне такого трезвого политика, как Филипп II Август. Правда, Фридрих II, чувствуя в себе наследника римских кесарей, уподобляет себя и Христу: Вифлеемом называет он город, где родился. Правда, не отрицая превосходства солнца над луной, именуя себя императором „милостью Бога и папы“, он отстаивает Божественное происхождение своей власти и в борьбе с папством указывает на то, что корона дана ему немецкими князьями и Богом. Даже под гнетом анафемы не отказывается Фридрих от „служения Христу“—отправляется в Святую Землю увенчать себя короной Иерусалимской. Но все же основы идеологии Фридриха II, как и Генриха VI, не в идее Града Божьего, а в стремлении к мировой монархии, неоднократно противопоставляющей себя церкви. И это перерождение имперской идеи отрывает ее от взрастившей ее почвы, несмотря на мечты отдельных идеалистов, вопреки

тоскливым зовам изнуренной междуусобиями Италии, устами Данте звавшей кесаря-миротворца.

Уже при Оттонах империя потеряла свое идеальное право на первенство в Граде Божьем и, как луна, стала заимствовать свет свой от солнца. Обнаружение ее стихии, как стихии властвования, подрывало ее основу— религиозно-политическую идею, и самый вопрос ее существования сводился к вопросу о соотношении реальных сил. Власть германского короля, покупавшего помощь или нейтралитет имперских князей уступками им своих прав и отказом от помощи имперским городам, единственной реальной опоре его власти наряду с министериалами, богатства короля неаполитанского не могли длительно противостоять растущей национальной силе французских королей, богатевшим итальянским коммунам, вечно готовым подняться на защиту своей экономической и политической свободы, и сильному религиозным своим значением папству, не раз воплощавшему идею итальянского единства. Как наднациональная сила—империя становилась ненужною, как ненациональная—слабой. И чрезвычайно показательна конкретность целей в последней борьбе империи с папством.—Спор идет уже не о господстве над церковью и миром, а о господстве над Италией, над ломбардскою лигой городов и Неаполем.

В борьбе Генриха IV с Григорием VII, Штауфенов— с Александром III, Григорием IX, Иннокентием IV нападающей стороной является папство, а император, устраняясь от принципиального спора, думает лишь о фактическом усилении своей власти. Руководящее, первенствующее значение папства в христианском мире ясно не только императорам и публицистам. В папстве единство Града Божьего воплощается для широких слоев. Сильвестр II мечтал о борьбе с неверными. Григорию VII только столкновение с империей помешало осуществить

мысль о походе на мусульман для защиты Гроба Господня, и борьба с Исламом была необходимым выводом из идеи Града. Конечно, крестовые походы отражают собою все стороны сложной и бурной средневековой жизни. Они завершают беспокойное движение феодального мира, походы французского рыцарства за пределы Франции и набеги осевших в Италии норманнов на земли Византии. Они дают выход избытку населения и колонизаторскому движению, хотя последнее в большой мере направляется из Германии на славянский Восток. Наконец, они тесно связаны с торговыми сношениями итальянских городов и всего средиземноморского побережья. Тем не менее основным мотивом крестовых походов является религиозный, внешне сплетенный с паломничествами в Святую Землю и просьбами Византии о помощи. Дело шло о борьбе христианства с Исламом, о „суде Божьем“ между двумя религиями. А эта борьба уже началась в Испании и продолжена была как победоносными походами норманнов в Сицилию, так и набегами итальянских городов на мусульманские земли, перемежавшимися с мирными торговыми сношениями. В 1095 г. на соборе в Пьяченце Урбан II призывает христиан оказать помощь византийскому императору против захвативших Святую Землю и поднявших гонение на христиан сельджуков. В конце того же года на Клермонском соборе папа говорит о страданиях палестинских христиан и паломников, об осквернении турками святых церквей. Угроза нависла над всем христианским миром. Все должны обнажить меч против „сынов Агари“ и послужить Христу, „гроб которого снова прославится“. Подлинное религиозное одушевление говорило устами воинственного папы-француза, и религиозный патриотизм исторгал слезы из глаз присутствующих и прерывал его речь криками: „Бог того хочет!“ „Да отречется человек от себя и да несет крест свой!“. И красные,

как кровь, кресты отметили рыцарей Христовых. Казалось, что крестовый поход предсказан пророками, как новое чудо, хотя в религиозный пафос и вплетались забота о собственной душе, надежда на отпущение грехов и расчет на земные выгоды. Старики и женщины, дети устремились в Святую Землю, веруя в чудесную победу или надеясь на мученическую кончину.—„Вы, воины, храбры и сильны, вы будете сражаться, а мы приобщимся мукам Христовым и завоюем небо!“ Пламя священной войны горит в диких ордах, ведомых на Восток каким нибудь Готье Голяком или Петром Пустынником, священником Готшалком или графом Эммихом, в ордах, следующих за гусем или козою, которые лучше могут указать путь, подымающих безжалостную травлю евреев и гибнущих в насилиях и безумии. Но религиозный пафос скрывается и за продуманными расчетами вождей организованного крестоносного воинства, сочетается с политическими планами и жаждою завоеваний и подвигов у Танкреда и Боэмунда, у „сияющего среди латынян, как солнце среди звезд“, Раймонда Тулузского. Религиозное одушевление преодолевает соперничество вождей, в одичавшей банде завоевателей Антиохии возрождает Христово воинство, чудесным обретением копья, пронзившего тело Господне, подымает павшую веру и приводит изнуренных крестоносцев к стенам Иерусалима. Это религиозное одушевление будет еще жить во враждующих друг с другом государствах крестоносцев, родит новые, духовно-рыцарские ордена, даст силу призывам Бернарда Клервосского или Фулька из Нейли, осенит страданием устремившихся ко Гробу Господнему детей и Людовика Святого. Крестоносное движение—борьба двух вер и попытка мечом доказать истинность христианства, на крови и муках осуществить единство Града Христова, включив в него весь мир. С самого начала во главе движения, только позже за-

хватившего Германию, становится папа, и папский легат еп. Адемар,—оффициальный, хотя на деле чаще всего бессильный руководитель похода. Папство видимо является вождем всего христианского мира, видимо, хотя и не надолго осуществляет его единство. Правда, двойственность Града сказывается и здесь, как сказывается она в смешении религиозных целей с политическими и коммерческими, религиозного под‘ема с разгулом страстей, в образе Вильгельма IX Аквитанского, трубадура и крестоносца.—Во главе второго похода (1147—1148) стоят Конрад III и Людовик VII, а не папский легат и не папа, недовольный утратою помощи Конрада в итальянских делах. Третий поход (1182—1192) является делом Барбароссы, Филиппа II Августа и Ричарда. Во время четвертого (1203—1204), принесшего папству подчинение Риму Константинопольского патриархата, папство бессильно управлять завоевателями и создателями „Латинской империи“, и тщетно на Латеранском соборе (1215) Иннокентий III призывает клириков стать новыми Маккавеями. На соблазн всему христианскому миру единственный окончившийся действительным успехом поход предпринимает отлученный Григорием IV Фридрих II (1228—1229).

Сознание религиозного единства подымало папство над миром. Ц е р к о в ь об‘единяла мир в крестовых походах против мусульман, язычников-славян и еретиков-альбигойцев, в завершении идеала христианского рыцарства—основании духовно-рыцарских орденов. Местные церковные силы организовывали общество в духе христианства, распространяя „Божий мир“ и „Божье перемирие“, развивая приходскую жизнь, религиозное воспитание, исповедь и проповедь. Сознательная и планомерная деятельность соборов соединяется с самопроизвольными, стихийными процессами и в них находит новые силы. Само собою возникает частное религиозное

единство какой нибудь коммуны, символизируемое ее гордостью—кафедральным собором, храмом ее патрона, и стихийно сплачивается нарождающаяся национальность под стягом своего святого. Сами собою об‘единяются и становятся живыми организмами местные церкви Франции, Англии, Германии, разрывая единое тело вселенской, еще не умеющей примирить кафоличность с национальным многообразием. Но стихийно же около Рима сплачивается и вся церковь, преодолевая или стараясь преодолеть свое разнообразие. Тяга к единству определяет кодифицирующую мысль канонистов и приводит к новым попыткам богословского синтеза в грандиозных трудах Альберта Великого, Фомы Аквинского, Бонавентуры. Глубокое убеждение в единстве Града Божьего, как единстве истинной веры и истинного знания, руководит схоластиками, раскрывающими *систему* христианства в лабиринте противоречивых, повидимому, текстов подобно тому, как канонисты ищут систему права среди противоречивых декреталий и канонов. Истина, единая истина христианства, должна быть отражена даже учениями язычников Платона и Аристотеля. Не случайно сильное течение мистики XI—XII в. вдохновляется апокалиптическими настроениями, ищет откровений о судьбах мира, единство которого она смутно ощущает. Калабрийский аббат Джиоаккино из Фиоре пытается мистическою интуициею в символическом анализе Писания постичь всю историю человечества, в сменившем „царство Отца“ „царстве Сына“ ощутить веяние приближающегося „царства Духа“. И в творениях „иахитов“ проблемы мировой истории естественно сплетаются с апокалиптикой, ожиданием антихриста, с идеями империи и папства. Те же вопросы в XIII в. волнуют мистиков-ортлибариев и „апостолов“, учеников Сегарелли и Дольчино. В связи всех этих настроений понятен религиозный смысл неудачи крестоносного

движения.—Христос—„вождь и передовой боец“ крестоносцев, завоевание Иерусалима и „обращение или уничтожение сарацинов“—их цель. Что же означает победа неверных?—Искушение, посылаемое за грехи, предвестие пришествия антихриста или превосходство Ислама?—Не обнажайте меча за Христа: Он этого не хочет. „Бог, прежде бодрствовавший, спит!“ „Возьми во имя Мохаммеда, говорят нищему,—он сильнее Христа!“ Невольно закрадываются сомнения в истинности католичества. Может быть, и другие веры истинны, даже истиннее? Уже перестают считать мусульман язычниками, представляя себе их церковь по образцу христианской, и влечет к себе открывшаяся Западу сказочная культура Востока.

„Kristen, iuden, heiden
sind ze Akers ungescheiden“.

В необходимости осуществления на земле Града Божьего не сомневаются. Спор идет о разграничени в нем двух сфер властвования и об их взаимоотношении. Папская теория после Григория VII не дает уже ничего принципиально нового, лишь выясняя, обостряя и пытаясь осуществить сказанное. Так, Иннокентий III (1198—1216) заявляет, что „папа поставлен посредине между Богом и человеком, меньший Бога, но высший человека“. Папа не только наследник Петра, а и наместник, „викарий“ Христа. „Его одного поставил Господь Себе в наместники по деятельности, в наследники по учительству“. Христос же—глава правящей церкви и всего Своего тела, всего мира, соединяющий в руках Своих власть святительскую с властью государя, „первосвященник на век по чину Мельхиседека“. Поэтому и папе принадлежит „священническое царство и царственное священство“. „В единой и единственной церкви, говорит Бонифаций VIII (1294—1303), одно тело и одна глава:—не две главы, как у чудовища, а—Христос и викарий Хри-

ста, Петр и Петра наследник". Оба меча, продолжает папа, в руках церкви. Но меч духовный обнажает сама церковь, меч мирской—власть государя, хотя „за церковь" и „по манию и допущению церкви". Все должно быть подчиненным римскому первосвятителю, ибо вне подчинения ему, т. е. вне церкви, спасения нет, как учил и св. Фома.

Папский идеал осуществляет себя прежде всего в господстве над правящей церковью.—В ней папа, как источник всякого права, ограниченный „лишь содержимым в Законе и Евангелии естественным правом", обладает полнотою законодательной, судебной и дисциплинарной власти. Определяя строй и управление церкви, он всякое мгновение может приостановить действие ее законов своими привилегиями и диспенсациями. „Если вы, говорит Климент V отцам Вьеннского вселенского собора (1311—1312), согласитесь на присоединение имущества тамплиеров к имуществу госпиталитов, я с удовольствием произнесу решение в согласии с вами; если же нет—я все равно произнесу его, угодно ли вам это или не угодно". В авиньонский период истории папства (1309—1378), когда оно фактически находится в зависимости от французских королей, централизация церкви достигает возможной полноты и завершается стройною организациею самой курии. Церковь действительно становится организмом, проросшим всю ткань западного общества. Но ее жизнь и организация возможны только на почве развитого финансового хозяйства. Самые разнообразные доходы с клира и мира, от уплаты за назначение епископов и отправление правосудия до взносов „вассальных" государств: Неаполя, Сицилии, Арагона и Англии, сосредоточивают в курии громадные суммы, оплодотворяя хозяйственную жизнь Европы. Доходы крупнейшего финансиста на папском престоле Иоанна XXII за все время его понтификата (1316—1334) исчисляются

в 4.100.000 зол. флоринов (более 18.500.000 руб., принимая в расчет стоимость золота). В 1313 г. золотая наличность курии достигает 1.040.000 флоринов.

Для достижения идеальных своих целей папство вынуждено прибегать к мирским средствам, и это порабощает его им.—Иоанн XXII осуждает „ересь"— защищаемое нищенствующими орденами учение о совершенной бедности Христовой. Погружаясь в мир, руководимая папством церковь слишком часто забывает о преображении мира, миру уподобляясь. И только в омирщении своем могла церковь управлять миром и удерживать верховенство над земными властями. Поэтому папа не только глава церкви и вождь духовный, а и финансовый делец, и государь в своей светской области, и политик. Религиозно-моральные цели и средства до неразличимости перепутываются с мирскими. Заставивший Филиппа II Августа с честью принять назад отвергнутую им супругу, Иннокентий III, уже как светский государь, подчиняет себе Перуджию и добивается восстановления ленной зависимости от папства Сицилийского королевства, делает своими вассалами Иоанна Безземельного (1213), Петра Арагонского (1204), Иоанна Болгарского (1204). Ради итальянской своей политики ведет он двусмысленную дипломатическую игру в Германии, поддерживая то Филиппа Швабского, то Оттона IV Вельфа, то Фридриха II. И так же поступают его великие преемники Григорий IX (1227—1241), Иннокентий IV (1243—1254), Бонифаций VIII и другие. Интрига, война, отлучение и проповедь одинаково служат Божьим и мирским целям; устроение Божьего царства одинаково достигается огнем и крестом.

Империя и папство вырастают из одного корня—из идеи религиозно-общественного единства всего мира, Града Божьего. Эта идея воспринимается неотчетливо и смутно, и все попытки конкретизировать ее неизбежно

ведут к ее упрощению и ограничению, к разладу между неясно опознаваемой идеей и построяемым или осуществляемым идеалом. Указываемый разлад лежит в основе всей средневековой жизни и обнаруживается с полною ясностью к XIII в. во всех сферах ее: не только во внутренних и внешних противоречиях имперской и папской теории, но и в богословии, и в морали, и в религиозности, и в культуре. Папская теория только одна из наиболее ярких конкретизаций вынашиваемой духом средневековья идеи. Как программа и деятельность Иннокентия III, Бонифация VIII, она не выражает всего, что дало ей силу и ее породило, будучи сразу и слишком узкою и слишком широкою. Она узка потому, что не приемлет всей культурной жизни, теоретически, а частью и практически отвергая самоценность светской культуры, в увлечении вселенскою своею задачею отрицая все сильнее сказывающуюся национальную идею и особность национальных церквей, иначе говоря—потому, что ограничивает восприятие и осуществление идеи единства. Она широка потому, что включает в себя мирское внешним образом: не преображает его, а ему уподобляется, ставя себе земные цели и пользуясь земными средствами. И широта папской теории не что иное, как ее узость. Ведь она узка и ограничена, оттого, что непонятно единство Божеского и человеческого, преодолевающее в высшем синтезе их видимое противоречие. Поэтому восприятие идеи единства в образе папской теории (как и восприятие его в образе теории императорской) является неполным соединением с Божеством, т. е. от‘единением от Божества. А это от‘единение не что иное, как самоутверждение человеческого или гордыня, в других своих проявлениях—греховность и страдание. В состоянии же от‘единения от Божества или в греховности стремление к утверждению в жизни Божественного начала неизбежно должно

вырождаться в человеческую гордыню и вытекающие из нее властолюбие, жадность, гнев и ненависть. Так святая цель искажается сатанинскими влияниями, и папский идеал роковым образом уподобляется императорскому. Во временной природе своей идейно и психологически папство проникается властолюбием и гордыней, тем, что создало земное государство.

Но церковь живет двойною жизнью: земной и небесной, и близость небесной жизни церкви к самой идее единства является источником сил для жизни земной. Более или менее смутно ощущается противоречие идеи и идеала, а сама идея ищет себе других выражений в реформаторски-аскетических течениях, в новых орденах цистерцианцев, премонстранцев, францисканцев и доминиканцев, в религиозных братствах мирян, в жизни святых и в ересях, пытающихся обновить церковь или противопоставить ей „истинную". Однако и во всем этом идея воспринимается неполно, ограничительно, лишь на мгновения просиявая всей своей красой. Церковь омирщена; ее небесная жизнь в земных своих обнаружениях аскетична, и, не будь непосредственной любви к мирскому, погубила бы мир. Но идея единства многообразия влечет к себе, разлагая свои временные воплощения и вызывая все новые синтетические усилия. Она вдохновляет последних теоретиков империи и папства, защитников богоустановленной королевской власти в Англии и Франции и великих схоластиков, в трудах своих вмещающих все доступное им знание. Она охватывает широкие слои населения, вовлеченные в борьбу уже в век Григория VII и крестовых походов против мусульман и еретиков, обезпечивает успех инквизиционным судилищам. На городских площадях, в школах, на улицах и в глухих деревнях ведутся религиозные и политические споры, обсуждается евангельский идеал, сеются семена католичества и ереси. Религиозная про-

блема сочетается с проблемами политическими и социальными, как в миланской патарии, движении Арнальдо Брешианского, в альбигойских войнах. Новые нищенствующие ордена остаются в миру. Переживают новый расцвет приходская жизнь и проповедь, в которой принимают участие и миряне, множатся религиозные братства. Из среды мирян выходят евангельские ереси вальденсов и „апостолов" Сегарелли и Дольчино. И одновременно обнаруживаются—преимущественно во Франции—плоды долгого культурного труда, оправдывающего земную жизнь во всей ее непреображенности. Создается национальная государственность, и наряду с осознанием юридическою мыслью начал феодального строя развивается новый городской строй, многими чертами своими, особенно в Италии, прообразующий будущую государственность. Творческие силы раскрывают себя в светской культуре: в литературе, начатках науки, в искусстве, определяют новый стиль жизни. Но XII и XIII века, эпоха синтетического расцвета средневековья, полны внутренних противоречий и борьбы между разными непримиримыми течениями. Трагическая гибель Гогенштауфенов открывает победоносному папству роковых для него соперников в лице мирского великодержавия и национальной идеи. Достигая победы, папство, как раньше империя, теряет свое религиозное оправдание. Его потрясают сопротивление коллегии кардиналов, соборное движение и стихийные порывы масс к идеалу апостольской церкви и жизни. На кровлю поднявшего к небесам свои башни готического храма садятся отвратительные химеры, вперяя свой загадочный взор в туманную даль веков. Поднявшись на высоты синтеза, богословская мысль разлагает себя самое и бессильна удержать только-что, казалось, освоенное ею мирское знание. И в этих противоречиях и в этих ограниченных синтезах полнота средневекового духа, трагическое

величие его вековых усилий найти и воплотить Абсолютное. Близок упадок сил, близки новое разложение и начала новой, по иному, в мирском ограниченной жизни, время земными заботами суженного постижения источной стихии всего.

XIII.

В религиозности XII—XIII веков наблюдаются новые характерные моменты и в связи с ними новые ее систематизации. В царстве Божьем и метафизическом мире все яснее и ярче образ Христа, тело которого тщетно пытаются воплотить на земле. Христос застилает неопределимое и страшное Божество и, как человек, приближает надмирное к земному, делает людям более близким и понятным Божественное. Не сразу и не всем являет Себя кроткий и любящий Искупитель. Часто и для многих Он еще „император небесный“, владыка мира, сливающийся с Отцом, окруженный сияющим двором святых и ангелов, и гневный Судия. Но сияет с небес „звезда морская“—Дева Мария, культ которой быстро развивается с конца XI в. Если Христос второй Адам, Мария—вторая Ева, заступница и печальница рода человеческого пред грядущим судить его ее Сыном. „Бог—отец всего сотворенного, а Мария—мать всего претворенного“. И к ней взывает о помощи потрясенная душа грешника. В культе Марии и в культе Христа-человека находит себе выражение проснувшаяся интимная, задушевная религиозность, которая идет дальше указавшего на Христа Ансельма. Появляются и новые святые, земною легендою своею отражающие новый идеал. Меняется характер религиозных движений.

Попрежнему по-житейски и несколько формально относятся к метафизическому миру, чувствуя необходи-

мость для земного благополучия и спасения души соблюдать закон Божий, „предписания“ Христовы, для полноты награды—быть „совершенным“, т. е. соблюдать зовущие к отречению от мира „советы“ Учителя. Верят в силу добрых дел, милостыни, молитвы и жизни покаяния, но обращают внимание на внешнюю сторону всего этого. Во время бури или грозы, „привязав к коням, влекут по земле, по репейникам и колючкам, бичуют, терзают, бьют и топят“ в воде кресты, статуи, иконы Девы Марии и других святых. Но в XI в. усиливается ощущение моральной идеи и больше, чем прежде, а главное — принципиальнее выясняются противоречия религиозно-морального идеала и действительности. Развитие исповеди, проповеди и морально-воспитательской деятельности клира, призывы реформаторов и обновляющейся церкви к идеалу Христа и апостолов будят сознание нетленной красы Царства Божьяго, а глубже переживаемая религиозность заставляет чувствовать всю неодолимую силу греха. Об‘ятая ужасом душа грешника покрывает черною тенью греховности себя и весь мир и начинает ощущать бытийность и реальность этой тени истинного бытия. В вульгарной догме моральное противоречие воспринимается, как метафизическое. Бога противопоставляют диаволу, царство Христово — царству бесовскому, небо и преображаемое Богом на земле—грешной земле и аду. Все зло, моральное и стихийное, об‘ясняют воздействием „властей воздушных“, бесов, и диавол, собираясь с силами в христианском предании, вновь „ставит престол свой со стороны Аквилона“. Он — владыка мира бесов, злой бог, ведущий вековую борьбу с Богом Истины и Света, принужденным для победы пожертвовать Сыном Своим. На эту почву морально-метафизического дуализма падают семена занесенного из Болгарии манихейства. По Италии, Франции и Германии распространяются катары, как

соперничающая с католическою и видимо превосходящая ее строгостью „апостольской“ жизни иерархия. В XII и XIII в. возникает целый ряд катарских церквей, противопоставляющих свое „истинное“ учение католичеству, своих „совершенных“ клиру, свой культ—римскому, и только альбигойский крестовый поход (1209—1214) и деятельность инквизиции уничтожают манихейскую ересь, исчезающую в начале XIV в. Катарство—наибольшее аскетическое ограничение идеи всеединства, самое резкое и последовательное отрицание мирского, устранявшее не только решения губившей и папство и империю проблемы, но и самое проблему. Оно ополчилось на мир там, где полнее и ярче всего расцветал мир: в Провансе и Италии, и, отвергая земное, призвало к жизни небесной. И омирщившаяся церковь уничтожила его на земле мирскими средствами—огнем и мечом.

С X—XI в. обнаруживаются (ранее всего в Германии) первые признаки более глубокого, задушевного постижения религиозных проблем, преодолевающего внешний формализм и возрождающего мистику внутреннего чувства. Наряду с ростом мистики в теургии и магии растут мистические переживания силы греха и очищающей благодати. В мистике с неизмеримо большею жизненностью постигается безмерная власть управляющего миром и каждым человеком Божества. И неизменный Божий миропорядок, отражаемый символическою, т. е. по существу опять таки мистическою, взаимозависимостью всего сливается с миропорядком, естественно усматриваемым в жизни и подтверждаемым в астрологии, убежище „позитивной“ мысли средневековья. Идея миропорядка, естественно сопряженная с идеями папства и империи и с исконным ощущением всеединства, рано, с IX в. проявляется в немецкой религиозности, воспринимающей ее жестче и грубее, чем ранняя британская церковь. Эта идея находит себе опору в сознании не-

одолимости зла и благодати, в учениях о предопределении и порождает фаталистическое мироощущение, ясное уже у Готшалка и в немецком богословии XI в. Но фатализм перебивается чисто житейским отношением к метафизическому миру, переплетенному с реальным, использованием той же астрологии, как средства, различением между вечными законами жизни, „высшими причинами", и нарушающими их актами Бога и святых, т. е. чудесами. А чудо снова выдвигает идею миропорядка, ибо „чудом, говорит Цезарий Гейстербахский, мы называем то, что совершается вопреки обычному ходу природы, отчего мы и удивляемся; в рассуждении же высших причин чудо—ничто". Суб'ективация религиозной жизни и мистика с одной стороны—оживляют традиционную религиозность, культ, идеи церкви и иерархии, с другой—способствуют установлению непосредственного отношения между Богом и спасаемой Им душой и там, где, как в Германии, традиции религиозности усвоены внешне, открывают личности путь из церковности и догматики к „свободной" мистической жизни и мистическому ве́дению. Мистика питает идеи греховности и благодатного спасения. Она же, чрез общение с Божеством обожая мистика, часто снимает с него закон и убеждает его в Божественности обоженного. В этом мистическом суб'ективизме скрывается пантеистическое мироощущение, т. е. поглощение Божественного не преображенным миром. И церковь борется с пантеизмом, утверждая мир и его отделенность от Бога в Аристотелевской схоластике.

Реформаторское движение XI в., обосновывая и осуществляя мироотрицающий в крайних своих проявлениях идеал, звало и увлекало массы ко временам церкви апостольской, причем церковь понималась то в смысле сообщества верующих, то в смысле правящей церкви. Спасение в миру казалось почти невозможным, и рели-

гиозная мысль от „повелений“ Христа все более обращалась к Его „советам“, к „следованию за Ним“ и подражанию Ему. В борьбе и спорах выяснялся идеал раннего христианства, идеал апостольской церкви, отрицающий в понимании эпохи церковь, как созидаемое тело Христово, и снова ограничивающий идею всеединства. Христа знали, как Царя Небесного, как Судию, как Искупителя и Ходатая. Подражая Ему, вживались в Его страдания и в них находили свои, чрез со-страдание начинали постигать безмерно любящего Страдальца, Бога, приявшего человечество и в человечестве его неизбежную муку. Христос со-страдал миру, страдал в мире и с миром в века феодальной разрухи, набегов сарацин и венгров, безпощадных междоусобных войн, гонений на „ересь“, эпидемий и страшных голодных годов. Грешник, терзаемый страхом и муками совести, в углубившейся своей душевной жизни острее и болезненнее чувствовал и радость и страдание, ощущая близость страдающего с Ним Христа. Темный огонь ненависти пережигал душу и очищался вместе с нею в светлый огонь любви. Страдание чрез страдающаго Бога и Человека приводило к Богу, превышающему страдание и наслаждение в разделяющей и соединяющей Любви. Теоретическая мистика в трудах Бернарда Клервосского (1091—1153), Ига (Hugo, 1096—1141) и Ришара (ок. 1162—1173) из Св. Виктора, Гильома из Св. Тьерри и других, черпая вдохновения в новоплатоновском богословии, у Ансельма, Дионисия Ареопагиты и Эриугены, отвращалась от суетного пророчествования о судьбах мира и припадала к стопам Христа-Искупителя, Христа-Человека, ради братьев приявшего тело и смерть. Христос—путь знания и жизни, раскрывающий тайну Божьей любви. Бернард и викторинцы—первые вестники новой мистической жизни, расцветшей в XIII в. Еще чувствуются в трудах Шартрской школы веяния новоплатоновского духа, чистого,

но холодного, эстетически-философское созерцание мира и относительное равнодушие к мятущейся человеческой душе. Еще пророчествуют, стремясь постичь стихию жизни во вне, Хильдегарда Бингенская, Елизавета из Шёнау, иахиты. Мистика ортлибариев в XIII в. переживает дуалистические устремления эпохи. Амори (Амальрик) Бенский и Давид Динанский, амальрикане и „братья свободного духа“ приходят к пантеистическому отрицанию морали, веры и церкви, своеобразно сочетая свои фантасмы с образом Христа и учением о Троице. Однако новый путь к познанию Бога и мира указан викторинцами и Бернардом, как путь чрез погружение в себя, а в себе—во Христа. Основные черты новой мистики сказываются и в наиболее ярком и творческом течении светской духовной культуры—в изощренной и тонкой психологически поэзии трубадуров и миннезингеров. Увлекая к Богу, мистика стремится преобразить мир.

В основе викторинско-бернардинской мистики лежит идея любви, как сущностного стремления или тяготения, „веса“ человеческой души. Любовь слабая и слепая тяготеет к не приносящему ей удовлетворения преходящему и называется вожделением—это указано уже Ансельмом. Любовь осознанная и полная—стремление к Богу и даже сам Бог, приемлемый душой: когда душа любит Бога, в ней Бог любит Себя самого. Цель и конец любви в слиянии твари с Божеством: в обожении души, однако не в слиянии сущностей—тварь не может стать Творцом, а если бы и стала, то не было бы любви, не мыслимой без двоицы—но в слиянии воль. В пределе воля человека становится Божьей, не переставая быть собой, и душа любит любовью Бога. Но внутренняя Любовь Божества, впервые делающая понятною неслиянность нераздельных Ипостасей, человеку не доступна. Ему доступна любовь Божества, изливающаяся на тварное и относительное: на людей и мир. И

в этой любви, достигающей полноты своей, одинокая любовь Августина раскрывается, как любовь социальная, становясь жизненной и понятной в общении со Христом-Человеком, Христом-Страдальцом.—Душа плавится в огне Божьей Любви, очищается и делается жидкой, переливаясь в Божество. Но ей необходима „форма“, в которую она могла бы вылиться, а это и есть „форма смирения Христова“, т. е. полное уподобление Христу в страдании за братьев и любви к ним. Вместе со Христом и во Христе душа естественно, с органическою необходимостью и свободно обращается от наслаждения в Боге к ближним и к труду ради них, от вознесенности в экстазе возвращается в тело. Так открывается путь к воссоединению с Богом всего мира. Но открывается немногим избранникам.

Бернард Клервосский во Христе-Человеке обретал успокоение от страха перед „вызывающим ужас“ Судией. Он пристально вглядывался в жизнь Младенца, слабого и нежнаго, в Человека, кроткого и смиренного, сплетал своему сердцу венок из горьких слез и страданий Искупителя. Имя Христа стало мелодией для ушей его, медом для уст, для сердца ликованием, и во Христе-Человеке нашел он Божество. Мистика Христа в конце XII в. проникла во фландрские монастыри, в общежития бегинок, увлекла мирян. Из Фландрии и Франции перенесена была она в Германию. Эта мистика часто порождала расслабленное наслаждение и плотскую любовь монахинь к „Иисусику“, вырождалась в эротику, аналогичную эротике демонологии, и приводила монахинь к вере в свою беременность от Христа. Но она же в условиях религиозной сдержанности и дисциплины вызывала к жизни деятельное сострадание со Христом и подражание Ему в труде ради братьев и сестер. А это „подражание“ сливается с другим, понимаемым более внешне и формально, связанным с идеалом XI в. и про-

поведью реформаторов.—В конце XII в. лионский купец Вальдес оставляет мир для того, чтобы спасти свою душу в подражании Христу. Он и его ученики воспроизводят жизнь апостолов, об'единяются в апостольское братство и, новые ученики Иисуса, проповедуют покаяние, сталкиваясь на этом пути с клиром. Еще ранее апостольский идеал стал мерою истинности церкви для апостолов-катаров и увлеченных ими мирян. Скорбная, но бессильная мечта Бернарда о церкви дней апостольских расширилась к половине XII в. в программу революции, поднятой противником святого Арнальдо Брешианским. От церкви узнавая о евангельском идеале, им оценивали церковь и требовали от клириков жизни „совершенной". Указывали на источник зла в уподоблении церкви миру, в ея богатствах и мирской власти, вспоминали о „Даре Константиновом", как начале падения церкви. Арнольдисты после неудачной и наивной попытки реформировать церковь стали отвергать ее таинства, надеясь на близкий конец. Катары противопоставили ей свою, „истинную". Вальденсы осознали в себе новую иерархию и не убереглись от горделивого сравнения своей „апостольской" жизни с грешною жизнью католического священства. Но, внутренно тяготевшие к церкви, несмотря на отлучение от нее, они погибли в тщетных попытках обосновать благодатные свои права, как права иерархии, легендарным преемством от апостолов.

Но не было и тени самоутверждения, и мысли, осуждающей церковь, у Св. Франциска из Ассизи (1182—1226), сожигаемого серафической любовью смиренного бедняка. Франциск запечатлен ранами Христа, стигматами. Чуткий и нежный, он полнее других пережил страдания Христовы и в слезах и муках, не теряя светлой радости, совершенно уподобился Иисусу. Франциск живет во Христе и примером своим тому же учит

братьев своих „рыцарей круглого стола“. Созерцатель и подражатель Христа, он не ограничивает себя символически самоотверженным следованием по стопам Спасителя в кругу монашеской семьи, а, как Учитель его, скитается без крова и защиты, словом и примером всем проповедуя „жизнь покаяния“. Франциск далек от политических и церковных бурь. Его не влечет, как викторинцев, богословское познание. „Человек простой и неграмотный“, он со Христом и во Христе. Он везде, во всяком нищем, во всяком страдальце видит нищего и страдающего Иисуса. Христос для Франциска само воплощенное Смирение, сама Бедность, само Послушание, а подражание Христу—рождение в себе Христа, т. е. конкретного царственного единства всех добродетелей. Иногда это подражание пленительно своим наивно-проникновенным формализмом; чаще в чувстве открывает оно не доступное умозрению; всегда оно—сама жизнь и сама Любовь. Любовь влечет Франциска к Богу, а в Боге—ко всему окружающему миру, и в людях любит он не только подобие Божие, а самое индивидуальность каждого. Обращаясь от людей к другим тварям Божьим, Франциск и в них чувствует живую личность и их любит не только ради Бога, но и ради их самих, призывая и брата Солнце и сестру Луну, и брата Огня, птиц, зверей и рыб славить Всевышнего. Все они дороги и близки Франциску; все—символы Божества и личности, постигаемые любовью, наивно одушевляющей камни и воду. Биографу Франциска кажется, что в святом отце ожило райское состояние человека.— Ведь и твари любят Франциска, слушают его проповедь, повинуются его голосу. Действительностью становится единство мира в Боге-Любви, постигаемом чрез Бога-Страдание. Осеняющая святого Любовь хранит его от горделивой веры в свою праведность и значение личных заслуг, от формального понимания самого форма-

лизма.—Все доброе и благое в человеке—незаслуженный им дар Божий, человек только недостойный хранитель этого дара. Любовь Франциска, изливаясь на весь Божий мир, вместе с ним поющий гимн Господу, не закрывает, а открывает „серафическому отцу“ благодатные силы церкви и ее служителей, в руках своих держащих тело Христово.—„На помощь клирикам посланы мы“. В таинстве евхаристии, величайшем чуде, более всего приближающем людей к Богу и являющем им Его, Христос повторяет Свою жертву, принесенную „на алтаре крестном“. В этом таинстве уничижает Себя безконечное Божество, пресуществляясь в творения Свои: хлеб и вино, и нисходя в руки грешника. И в нем же человек соединяется со Христом, Человеком и Богом, в единое тело. Все таинства церкви, все служители ее, все уголки храма наполнены Духом Божьим. И не омирщение церкви видит Франциск, а святость и Божественность ее.

В среде францисканских мистиков—и не у Бонавентуры, а у простой и неученой женщины Анджелы из Фолиньо († 1309)—намечается синтез мистического богословия средневековья.—Христос, как личное и живое единство всех добродетелей, открывает в Себе мистикам единое несказуемое, видимое лишь во „мраке“ Божество, которое превышает всяческое благо, превышает Любовь, наслаждение и страдание. Из очей страдающего Христа истекает это видимое во мраке „Всяческое Благо“, Единое новоплатоников и Эриугены. Оно чрез Христа раскрывает Себя, ч а с т и ч н о постигается относительным разумением человека, как безконечная Мощь и безконечная Благость, создавшие все, как основа всяческого бытия и единое истинное Бытие, как безконечное Смирение, уничижающее Себя присутствием в самой последней и ничтожной твари Своей. Чрез уподобляющее Христу, Искупителю и Страдальцу единение с

Ним весь человек уподобляется Единому, а воплощение Христа и жертва Его обожают весь мир, пронизывают весь оживающий в мистике культ и всю религиозную деятельность.

В Германии и оплодотворенных германским духом течениях религиозности сказывается рождаемая в условиях еще не разложившегося окончательно племенного быта и сделавшаяся прочною традициею тяга к единству мирской жизни. Трехсотлетняя напряженная борьба империи с папством выражала в отвлеченном идеале эту исконную тягу, постоянно напоминая об единстве мира, единстве естественном и религиозном. Как естественное единство, мир—царство необходимости и рока, царство все определяющих звезд. Это раскрывается в некоторых философских учениях XIII в., но обнаруживается в самых началах развития: в подавляющих свободу личности, хотя внешне и усиливающих ее властных традициях рода и племени, в вытекающем отсюда фаталистическом мироощущении. Естественно, что и при религиозном подходе к миру его воспринимают, как скованный нерушимым Божественным порядком, и в Боге видят всемогущего Миродержца, подавляемые мыслью о Божьем предопределении, от которой спасает только идея такого же, но благостного предопределения—идея благодати. Мир, как царство необходимости, противопоставляется бессильному и одинокому человеку, колеблемому ужасом и надеждой. От жизни родовым и племенным сознанием переход к самопогружению личности скорее и сильнее, чем от жизни ее (хотя бы бессознательной) в самостоятельном разрушающем традиции и творящем новые формы труде. Но, если во втором случае личность, погружаясь в себя и себя опознавая, находит себя богатою своими творческими силами, скорее может опознать себя, как личность, в первом—она наталкивается на внутреннюю

свою нищету, не успев ощутить себя, как индивидуальность, во всем и в душевной своей жизни видит внешние силы—грех, благодать, Божество—или с Божеством себя отожествляет. Романская идея церкви, как религиозного единства реального и метафизического мира, сплавляла отвлеченное всеединство с конкретным его обнаружением, Божество и человечество, благодать и волю, необходимость и свободу. Она возвышалась и над мироощущением античности, устремившейся к одинокой жизни только в Боге, и над мироощущением германства, жаждавшего конкретного, реального единства в склонности недооценивать религиозное и в недопонимании или внешнем понимании его. В романских странах раньше и полнее обнаруживается строительство светской культуры, как сферы свободного творчества человека, и в них возможен Св. Франциск, отражающий образ Всеединства. В странах германских тяготение духа к человеческому искажает религиозное понимание мира, воспринимаемого в категориях мирской необходимости, и делает на долгое время невозможным само мирское устроение. Соответственно этому немецкая мистика уходит от мира и церкви в глубь индивидуальных переживаний, а если и возвращается к миру, то уже с пантеистической окраской. Разумеется, конкретные процессы сложнее, многообразнее и противоречивее.

Немецкие мистики усваивают новоплатоновские идеи, почерпаемые у Августина, Дионисия, Эриугены, арабов, в „Книге о причинах“, викторинско-бернардинские учения и мистику Христа, углубляя мистическую жизнь свойственною немецкой религиозности обращенностью к умозрению и суб‘ективизму. Погружаясь в свою индивидуальную душевную жизнь, Дитрих Фрейбергский († после 1310) и особенно мейстер Эккехарт (†1327) развивают систему платонизирующей мистики.—Бог,

абсолютное единство и полнота, становится троичным в действенности Своей—как Отец, в приятии этого действия—как Сын, в возвращении в Себя любовью—как Дух. Становление Сына есть становление единства и полноты мира идей, во времени осуществляемых Троицей. Человеческий же дух должен чрез созерцание творения и откровение Троицы возвратиться в Единое. И это возможно благодаря „деятельному интеллекту“, основному началу духа, его „высшей силе“, свету и светилу, „искорке“ Божественного Интеллекта. „Искорка“ изошла из Бога, но, как „творение“, она обладает своею особенностью (eigenheit), и необходима благодать, чтобы освободить ее от самое себя. Только тогда возможно постижение Божьей Сущности, Троичности и Единства. „В этом переживании дух уже больше не тварь, ибо тогда он сам—блаженство; он—одна сущность, одна субстанция с Божественностью и вместе—и свое и всех тварей блаженство“. „Тогда душа и Бог одно“. Мистическая теория определяет идеал жизни. Эккехарт и еще более следующие за ним „друзья Божьи “Сёйсе и Таулер Рейсбрук (1274—1381) обосновывают жизнь, как мистический процесс, целью которого является отданность Богу, полный отказ от себя в своей тварности (gelassenheit), преображенность во Христа и через Христа в Божество. Человек должен „entwerden“ стать „niht“ для того, чтобы Бог сделал его „iht“. Однако Христос, которому „подражают“ эти мистики, не понятен им в видимой церкви, в теле Его, а таинства и традиционная религиозная деятельность признаются лишь на первых ступенях мистической жизни. Мистика уходит в сферу отношений между Богом и одинокой душой, обесценивая церковь и культ. Эккехарт предостерегает от привязанности к внешним таинствам, другие на смертном одре не чувствуют нужды в причастии. Христос ограничивается религиозною жизнью индивидуального духа и становится

прообразом индивидуума. Тайну Троичности начинают искать в индивидуальной, хотя и не сознаваемой, как индивидуальная, душе, где искал ее Августин, и не находят. Так намечается разрыв философии мистического опыта с традиционным богословием, разложение церкви и возвращение к Августину, готовое увести в отрицании творческого развития церкви в до-Августиновские времена.

По сопоставлению с немецкой мистикой выясняется все значение св. Франциска, несмотря на свою „простоту“ развивающего, а не урезывающего католическую систему и стоящего в центре переживающего свой высший и последний расцвет средневекового католичества. Франциск, которого папа Иннокентий III видел во сне поддержавшим падавшую Латеранскую базилику, снял печать с живых сил, бьющих из глубин католичества, отрекаясь от мира—любовью и страданием приял мир. Канонизировав Франциска и утвердив превратившееся в орден его братство, церковь освятила и признала апостольский идеал, осуществленный вслед за францисканцами тремя другими „нищенствующими“ орденами: доминиканцами, августинцами и кармелитами. Но апостольский идеал был понят церковью, только как высшая, доступная немногим избранникам ступень религиозной жизни, как выполнение „советов Христовых“. Он не исключал прежнего монашеского во всех разнообразных его проявлениях и умеренного, мирского, заключающегося в соблюдении „повелений Христовых“, обязательных для всякого, кто хочет спастись. Церковь сохранила свое единство, раскрывшись как полнота живущего в Боге человечества, восходящего по лествице совершенства, на вершине которой стоит „серафический отец“, готовый занять опустевший престол павшего Люцифера, на низшей ступени—грешник-мирянин. А в единстве церкви теряло свою ограниченность каждое из

частных проявлений ее идеала. Пропасть между клиром и миром при содействии тех же нищенствующих орденов заполнялась религиозными братствами мирян, терциариями. Церковь спасающая и спасающаяся проникалась духом религиозной деятельности и в среде мирян и в среде клира и в среде монашества. Новые ордена сделались могучим орудием воздействия церкви на мир, морально—подрывая антицерковные апостольство и мистику, реально—давая церкви духовных отцов, проповедников, богословов, инквизиторов.

Развитие основного семени христианства утверждало религиозное единство мира и оправдывало выражение его в повелевающей миром папской церкви. Но Царство Божие „нудилось", пыталось и не могло преобразить мира. Немецкая религиозность уходила в индивидуальную жизнь, могла мистической теорией и деятельностью устраняться от единства церкви и разлагать его. При недостаточном углублении в свои основания религиозно-моральный идеал становился критерием церкви, терял связь с ней и обращался против нея. Религиозный синтез сопровождался разложением идей церкви и папской монархии, критикою церкви на основе ее идеала, и воодушевленное стремление обновить и об'единить весь мир приводило к ненависти, раздирающей мир и церковь, и к горделивому самоутверждению мира. Всем было ясно омирщение церкви, болезненно ощущаемое в глубже понятом религиозно-моральном идеале.—„Продаются небо и Бог!" Екатерина Сиенская (1347—1380) находит в римской курии „вместо рая небесных добродетелей зловоние адских пороков". Ваганты распевают насмешливые стишки о продажности Рима. В то же самое время естественное обособление национальных церквей и связь их с государством и нацией дают иную форму выражению христианского единства—рождают идею национальной церкви, отрица-

емую вселенской идеей папства. В XIII в. наблюдается сильное антипапское движение в Англии; в XIV оно обнаруживается во Франции, поддержанное сплетением церкви с государством, т. е. национализацией и огосударствлением жизни.

В связи с омирщением церкви жажда единства христианского мира порождает последних теоретиков средневековой империи, вдохновляет великого Данте.— Церковь должна строить свою жизнь по образу жизни Христовой. Ее задача—вести род человеческий к вечной жизни, как задача империи—устроение временного земного блаженства. Это земное блаженство для поэта „dolce stil nuovo“ обладает уже некоторой самоценностью и, творец „Божественной Комедии“, он может сохранить идею единства только мечтою о гармоническом согласии обеих властей. „Итак пусть оказывает Цезарь Петру то почтение, какое перворожденный должен оказывать отцу, да, озаренный светом отцовской благодати, действеннее сияет он на шар земной. Над ним поставлен он только самим Правителем духовного и земного“. Антипапское движение соединяет защитников государственной власти с увлеченными религиозно-моральными идеалами, мирские навыки и мысли—с религиозными критериями. Пьер Оливи († 1298), исходя из невозможности для истинной церкви заблуждаться, допускает сопротивление папе, если он упорный еретик. Гонимые Іоанном XXII спиритуалы-францисканцы об‘являют его еретиком. Многим из них под влиянием иахитского ожидания „Царства Духа Святого“ кажется близким исчезновение иерархии. Правительство Филиппа IV Красивого (1285—1314) и французский клир сплачиваются в борьбе с Бонифацием VIII, и против умершего папы начинают процесс по обвинению его в ереси. Людовик Баварский (1314—1347) находит себе союзников против Іоанна XXII в преследуемых папою миноритах.

Оккам († 1349) и находящийся под его влиянием Марсилий Падуанский по новому хотят решить волнующие всех вопросы.—Государство, как соединение граждан с целью „жить и хорошо жить“, обладает посредственно или непосредственно властью суверена и от церкви не зависимо. Стремясь чрез поставляемых им государей к земному благу и обезпечению вечной жизни своим гражданам, оно обладает правом назначать клириков и контролировать деятельность церкви. Церковь же должна ограничить свою задачу чисто-духовной сферой: проповедью и таинствами. Но и к церкви Марсилий подходит с той же „мирской“ точки зрения.—Церковь сообщество верующих, которое и передает власть клиру и папе, в светских делах подчиненному императорам. Глава церкви—Христос, а папство установлено людьми, и монархическое управление церковью, конечно, может быть заменено аристократическим. Новая теория обосновывая папскую власть только понятием „общей пользы“, оставляя за папою в светской области лишь „право испрашивать временное ради поддержания своего существования и исполнения своей обязанности“, вторгается в сферу чисто-духовного: ограничивает дисциплинарную власть церкви и подрывает догматические основания папства. Папа, как и все люди, может ошибаться, и критерий истины не в его решении, не в Предании, даже не в решениях соборов, а в св. Писании. Следовательно, церковь—совокупность основывающих свою веру на Писании верующих, а высшее учреждение церкви, вселенский собор, на который должны быть допускаемы даже женщины,—наиболее пригодный для выражения общей воли и истины орган.

Так подход к идее религиозного единства с точки зрения естественного права—новое омирщение религиозного сознания—разрушает теорию средневекового католичества, как у григорианцев те же начала естествен-

ного права разлагали идею империи. У Оккама и Марсилия даны все элементы, как соборной теории церкви, попытавшейся осуществить себя в XIV — XV в., так и противопоставления национальных церквей церкви вселенской в деятельности их современника Уиклефа († 1348), галликанстве и предреформационных течениях Германии. Оккам и Марсилий, с другой стороны, дают новое обоснование религиозно-моральному стремлению к реформам церкви уже не только на почве Писания, но и на почве осознающего свои права разума, не страшащегося новизны. Господство религиозного понимания стихии жизни начинает сменяться „мирским“ пониманием ее, и на смену вековым попыткам создать религиозное единство мира в преображении его идут века нового распадения в поисках единства мирского, чтобы чрез него осознать уже преображаемое в нем религиозным и приблизиться к вратам Града.

XIV.

Религиозно-политическая мысль XII—XIII в., руководясь смутною интуицией единства, пытается его теоретически выразить и осуществить, теряясь и мучаясь в без‘исходных противоречиях не завершенного в мире религиозного и не преображенного религиозно мирского. В глубинах самой религиозности мистик чрез погружение в себя и Бога опознает приятие в Боге Божьей любовью всего мира, хотя состав мира еще и неясен. Но при недостаточном развитии мистика вырождается, замыкаясь в личности, возвращаясь к Августину и отвергая мир, общество, церковь или переходя в отрицающий свой исходный момент пантеизм. Проявляясь на поверхности религиозности, идея единства строит идеал вселенской папской церкви, с одной стороны отрицающий самоценность национальной и государственной жизни, с другой—внешне их приемлющий и тем ведущий себя к самоотрицанию. В этом противоречии сказывается неосуществленность единства, а, следовательно, и некоторая самобытность мирского. Оно ведет к попыткам определить единство церкви исходя из мирских начал—к развитию соборной теории, к ограничению единства пределами национально-государственной жизни и защите национально-религиозного, к построению понятия церкви, как совокупности верующих. Оно же противопоставляет мирское религиозному и порождает усиленный победами Ислама и столкновением с нехристианскими религиями скепсис.

С самых начал схоластической философии замечается в ней неустранимое тяготение к синтезу, к Граду Божьему в сфере чистой мысли, познающей Бога и мир. После Эриугены и Ансельма это „влечение к гармонии“ руководит викторинцем Игом, шартрскими платониками XII в., „суммистами“ и достигает апогея в Альберте Великом († 1280) и Фоме Аквинском (1227—1274). Ранняя схоластика целиком стоит на почве мистико-умозрительного платонизма, и еще в XIII в. он определяет системы и учения предшественников Фомы. Связанное с Августином, Боэцием, частью с Эриугеной новоплатоновское течение укрепляется влияниями арабско-иудейской философии. Эль-Фараби и Авиценна, Аверроес и Соломон Ибн Гебироль (Авицеброн) в переводах и передачах становятся доступными Западу, вливая в схоластику сплетенный ими с новоплатонизмом аристотелизм. С арабского и греческого переводят греческих философов. Появляется ряд подлинных и апокрифических сочинений древних: „Теология Аристотеля“, „Элементы теологии“ Прокла, „Книга о причинах“, трактаты Аристотеля. Но до Фомы Аквинского самого Аристотеля знают и воспринимают еще через призму новоплатонизма. А между тем одновременно с погружением философии в мистику замечаются начала положительного богословия, и Абелард открывает дорогу Аристотелю.

Новоплатоновское течение позволило приблизиться к постижению и обоснованию важнейших догм христианства, но только — приблизиться, так как для полноты знания необходимо было более совершенное постижение мира и человека. Этого постижения обращавшийся к миру дух XII—XIII в. на почве новоплатонизма добиться не мог. Новоплатоники жили в сфере чистого умозрения и отвлеченного знания. Доступное Западу учение о мире и человеке у арабов и у хранивших тайны Каб-

балы евреев уводило в теософию, о т'е д и н е н н у ю от реального, „естественно-научного“ познания природы, и легко вырождалось в мистическую фантастику. Умозрения Авиценны и Авицеброна об интеллектах планетных сфер, идея души мира или духовно-материального космического духа, идея всеобщности и единства интеллекта, которому становятся причастными индивидуумы, влекли в сторону от изучения мира и могли стать достоянием только мистики и тайных учений. Все громче раздавался голос зовущего к себе мира, и переводы трудов Птолемея, Галена, Аристотеля давали опору для позитивного изучения его. Схоластика могла выполнить свою синтетическую задачу только усвоив приемы Аристотеля, тем более, что, как указал уже Абелард и как подтвердили его мысль учения Амори Бенского и Давида Динанского, новоплатонизм естественно склонялся к пантеизму, в нем поддаваясь зовам мира. К тому же высоты умозрения доступны немногим. Господствующее течение исходило из авторитета, внешнее понимание которого еще усиливалось развитием канонического права. Авторитет уподоблялся закону, а порывая с ним старались противопоставить ему диалектическую работу разума. Философская мысль тяготела к внешнему: к человеку, миру, материи, внутри себя реже подымалась от разума к интеллекту.

В XII в. новоплатоновскому или платоновски-августиновскому направлению противостоит работа Абеларда (1079—1142) и его школы. Презирая во имя основанного на разуме знания слепых приверженцев переданной отцами веры и в то же время издеваясь над „разумными основаньицами“ крайних диалектиков, Абелард подобно Ансельму убежден в согласии разума с авторитетом и хочет искать истину путем сомнения. Но, несмотря на блеск своей рационалистической диалектики, несмотря на бо́льшую, чем у его современников свободу в отно-

шении к авторитету, Абелард подчиняет ему разум и преданием определяет содержание догмы. — Разум может лишь обосновать веру, да и то не целиком: многое в догме недоказуемо. Так и быть должно. — Вера условие спасения, а верить можно только в недоказуемое. Из этих положений вытекают методы позитивного богословия. Они заключаются в выяснении содержания веры посредством собирания и сопоставления часто взаимно-противоречивых текстов Писания, св. отцов и богословов и в устранении противоречий с помощью критики текста, анализа его смысла, установления иерархии авторитетов, что уже делали в своей области канонисты. Новый метод, наметившийся еще до Абеларда, свойствен и викторинцу Игу и Петру Ломбардскому († 1160), и „суммистам". Но все суммисты сочетают его с методами спекулятивного богословия и новоплатоновскими идеями, влияния которых не избег и сам Абелард.

Тринадцатый век в полноте раскрывает ясные уже в XII в. тенденции развития. Схоластики XIII в. знают физику и метафизику Аристотеля. Они обогатились почерпнутыми главным образом у арабов естественно-научными сведениями и интересами, под влиянием переживаемого обратили внимание на вопросы государственной и общественной жизни, десятками лет упорного ученого и преподавательского труда выработали твердую научную методу и в полном об'еме ощутили проблему синтетического знания. Для всех прочным и неустранимым основанием философско-богословской работы являются догмы христианства в новоплатоновском понимании их раннею схоластикою. Но уже не Платон, а Аристотель становится главным руководителем, хотя и после некоторых колебаний, вызванных несогласуемостью ряда его положений с христианством. Цель научного движения в переводе христианской философии на язык Стагирита и построении системы знания на почве его системы.

Консервативное, „августиновское“ или „новоплатоновское“ направление представлено главным образом францисканцами Александром Галесским († 1245) и Бонавентурою († 1274). Оно старается сохранить основные положения ранней схоластики, использовав богатую технику и важные различения понятий, даваемые Аристотелем, и достичь нового синтеза знания.—Познание, как учил Августин, возможно только при условии озарения разума „вечными“ или „идеальными“ разумными основаниями (rationes), идеями. И не только естественное познание, даже вера носит характер мистической интуиции. Бог „образует“ душу, влагает в нее „влитое состояние веры“, благодаря которому интеллект и соглашается с я в н о ю для него истиной. Вера обычная, „приобретенная внешним слухом“, только подготовительное состояние. Покоясь на авторитете и разуме, она создает расположение для изливаемой в душу Богом веры-интуиции, „веры образованной“ (fides formata). Так процесс познания оказывается мистическим процессом развития духа к созерцанию Творца и обнаруживает свое внутреннее единство с процессом нравственно-каритативным, выясняемым в мистике любви. Но единение с Богом, будучи действием Бога, остается и свободным актом человеческой воли, склоняющей разум верить. „Вера не что иное, как состояние, коим интеллект наш добровольно пленяется в послушание Христу“. В этом „волюнтаризм“ францисканского богословия, проявляющего деятельное начало жизни.

Но, внутренно чуждая аристотелизму, францисканская теология развивается в формах аристотелизма, вполне сознавая бóльшую его „научность“ и важность его для понимания мира. Еще сильнее—и по тем же основаниям—увлечение Аристотелем у „новаторов“, распадающихся на приверженцев платонизированного, арабского Аристотеля, как Сижер Брабантский, Бернье и

Нивелля и Боэций Дан, и на чистых аристотелевцев, как Альберт Великий и его ученик Фома. Сижер († до 1284 г.) оставил нам только ряд своих положений.— Бог, как абсолютный Дух, познает лишь общее и необходимое, т. е. истинное, духовное бытие. Его познание, а, следовательно, и промысл не распространяются на единичное, в частности—на деятельность человека. Роды (genera) и человеческая душа, как общее, вечны; вечна и субстанциальная форма человека, т. е. душа-интеллект, но потому, что она едина и всеобща, а индивидуумы и „жизненно-чувственные" души временны и смертны. Невозможно в ряду рождающихся на земле индивидуумов указать первого родившегося. Следовательно—невозможно доказать существование начала и конца мира, и мир вечен, а вопрос о будущей жизни излишен. С другой стороны, рассмотрение мира приводит к убеждению во взаимообусловленности всего; и, значит, нет свободы воли, зло же, необходимо творимое волею, об'ясняется воздействием небесных тел. Францисканская философия полна живым ощущением Божества и Божественного. Сижер, несмотря на новоплатоновские элементы своего аристотелизма, поражает мирскою трезвостью мысли и смело порывающею с догматической традицией обращенностью к земле. Он вынужден прибегнуть к арабскому же учению о том, что истинное в богословии может быть ложным в науке и наоборот. И это „учение о двойной истине"—отнюдь не лицемерная уловка диалектика—громко заявляет о правах и стремлениях мирского разума. Но потому то и неприемлемо оно для синтезирующего богословия XIII в. и для главного представителя его Фомы Аквинского.

Убежденный последователь подлинного, не платонизированного арабами Аристотеля, Фома хочет дать систему католичества, синтезировать веру и знание, метафизическое и реальное путем слияния основных поло-

жений платоновски-августиновского христианства с идеями Аристотеля. Фома исходит не из мистико-метафизического умозрения, а из эмпирически данного, относительного и конечного бытия. А этим уже предопределена возможность постижения Божества только „по дороге причинности", только в отношении к Нему мира. Конечно (как то ясно уже ранней схоластике), наши метафизические и логические понятия к Богу не приложимы. Бог, абсолютная самодовлеющая простота, единство сущности и бытия, один только истинно и существует, причинно обусловливая все тварное, но, Сам ничем, кроме Себя, не обусловленный, Бог—недвижный двигатель всего, чистая энергия или „чистый акт", чуждый всякой потенции, предполагающей причину. Однако Фома трезво воздерживается от апофатического богословия: его влечет реальный мир.—Все сотворенное не может существовать чрез себя и нуждается в причине. Причины же и действия представляют собою непрерывную цепь, возводящую к Первопричине, которая таким образом не удалена от мира, как у Аристотеля, а обнаруживает Свое действие во всем. В системе Фомы ослабляется значение Бога, как личности: Бог не ощутим мистически и невидим в мире. Зато с помощью аристотелевских понятий: четырех причин, формы и материи, акта и потенции, энтелехии и т. д., Фома дает стройное понимание самого мира. Ему вслед за Альбертом открывается путь к изучению и построению эмпирической действительности и к пониманию человека в свете биологического рассмотрения, благодаря чему ясною делается мысль об органическом единстве души и тела, как человека. Сочетая „августинизм" с аристотелизмом, Фома развивает стройное учение об обществе и государстве, основанное на понятии естественного права, совпадающего с Законом Божьим, и оправдывает теократическую идею церкви. Идея же

естественного нравственного закона, выраженного в „Десятословии“, входит органическим элементом в систему этики, подчиняемую последней цели человека—стремлению его к Высшему Благу. Конечная цель этого стремления, интуитивное познание Божества доступно лишь в будущей жизни, чем ограничивается мистика, в каритативном своем проявлении стесняемая интеллектуализмом Фомы.—Высшая сила души не воля, определяющая интеллект, как у Бонавентуры, а интеллект, определяющий волю. „Цель спасения человека в том, чтобы согласно интеллектуальной части своей усовершился он созерцанием первой добродетели“.

Гносеология томизма устраняет всякую мистику.—Чувство (sensus) есть способность воспринимать чувственные формы, интеллект—способность воспринимать формы интеллигибельные. Но интеллект может почерпать эти формы только в чувственном, путем отвлечения: „нет в интеллекте ничего, чего бы ранее не было в чувстве“. Так разрывается устанавливаемая платониками связь души с Богом, и Божество в земном состоянии человека оказывается постижимым лишь „через материальные действия“. С большею последовательностью, чем Абелард, Фома выясняет необходимость откровенного знания о том, что превосходит человеческий разум. Это откровение, отпечатленное в умах священных писателей под видом определенных учений, заключено в Писании, и, как „свет Божественного откровения“, дополняет „свет естественного разума“, определяя содержание веры. Разум и вера одинаково необходимы. Разум естественным путем приходит к ряду истин; вера признает открытое святым отцам учение. Но возможность акта веры обусловлена тем, что Бог делает интеллект способным верить. Однако ни акт веры, ни приуготовление к нему интеллекта не являются мистическими моментами внутренней жизни че-

ловека. Поэтому, как и у Абеларда, содержание веры понято внешне. Но пониманием веры в смысле внешнего откровения достигается единство и однородность всего человеческого знания, хотя и ценой отказа от глубочайших моментов мистической религиозности. У схоластики было три возможных выхода.— Она могла признать все знание мистическим (к чему и подходили „августинцы") и, рискуя отказом от научности и впадением в фантастику, уйти в теософию, что начало осуществляться в мистике. Она могла, во-вторых, вместе с Сижером выставить „учение о двойной истине", что окончательно проблемы не решало. В третьих, она могла, отказавшись от мистико-умозрительного богословия, пойти за Фомой.

В синтетических системах XII в. скрыто не меньшее противоречие, чем в попытках осуществить Град Божий, и по существу это одно и то же противоречие. Томизм, резко разделяя знание и веру, на самом деле отводит первое место знанию, сводя веру к значению его суррогата и способствуя преобладанию философского интереса над богословским. Отвергая мистику и подлинное спекулятивное богословие, он не в силах удовлетворить основные религиозные потребности, жизненно ощущаемые „консервативным" направлением. А оно, полное сил в сфере Богопознания, высокого умозрения и мистики, неспособно по-своему постичь влекущий его реальный мир и принуждено обращаться к аристотелизму, внешне, а не органически им усваиваемому. Неудивительно, что и на почве самого томизма замечается движение к внутренно чуждой ему новоплатоновской мистике, а в Германии томист мейстер Экке-харт возрождает мистическое богословие. Вырастая в атмосфере развитой схоластики и требовательной мысли, оно не ограничивается простым воспроизведением сказанного, а, углубляясь в личную религиозную жизнь,

продолжает умозрения новоплатоников и подготовляет систему Николая Кузанского (†1464). Но сосредоточение на самопознании и одинокой религиозной жизни уводит мистику не только от мира, а и от церкви и от догмы. В силу недоступности, непостижимости жадно искомого единства ни одно направление не может окончательно утвердиться и самые противоположные сплетаются в индивидуальных системах. Раймунд Луллий (1235—1315) находит „великое искусство“, математически-логический метод, при помощи которого надеется с принудительной необходимостью доказать истины веры, опровергнуть аверроистов и обратить язычников. Только „искусство“ это, особенно у последователей Луллия, становится таинственною наукою и приближается к теософии. Роджер Бэкон (1214—1294) более, чем кто либо из его современников, обращается к миру, погружаясь в изучение естествознания и математики. Он провозглашает приоритет опыта, распадающегося на внешний чувственный и внутренний духовный или мистический. Рассматривая человека в мире, он убеждается в неодолимой силе звезд и возобновляет учение Авиценны о единстве деятельного интеллекта, причастие которому делает возможным внутренний опыт. Эмпирик становится мистиком.

Но именно тяготение к эмпирии препятствует распространению теософии. Синтез веры и знания не удается ни со стороны веры, не желающей подчиняться малому разуму, ни со стороны знания, убегающего от мистической веры. Францисканец Дунс Скот († 1309) удерживает учения францисканцев о вере и примате воли над разумом. Но он еще резче, чем Фома, противопоставляет веру знанию.—Истины богословия принципиально отличны от научных. Первые не могут быть доказаны, покоясь исключительно на благодатной вере, почему и необходимо подчинение авторитету Писания и

церкви. Оккам († ок. 1347) со своею номиналистической метафизикой окончательно обособляет знание, основанное на обработке интеллектом опыта, от богословия, построенного на недоказуемой и даже нелепой для интеллекта вере. Благодатная вера источник признания религиозной догмы и ее истинности для человека. И если Дунс Скот благодаря своему волюнтаризму вновь находит утерянную Фомой идею личного Бога, приближаясь к познанию ценности всего индивидуального, Оккам в своем последовательном номинализме являет своеобразную параллель немецкой мистики. Все сосредоточивает он в сфере индивидуального разума, полагая теоритические основания скептицизму и солипсизму. Его современник Николай д'Отрекур отрицает возможность познать сущность вещей и обосновать реальность внешнего мира, доступного нам только в явлениях нашего сознания.

Так синтетическим попыткам противостоит распадение единства знания и веры. С одной стороны — научное знание со склонностью к эмпирии, приводящее того же Николая д'Отрекур к возрождению атомистической метафизики, с другой — положительное богословие; с одной — „критический идеализм" позднего средневековья, с другой — мистика, спекулятивное богословие и теософия. Аверроисты XIV в. с полным основанием возобновили учение о двойной истине, по существу заключающееся в философии Оккама: царство Божие не осуществилось и в сфере чистой мысли. Для „исполнения" его необходимо было развитие обоих моментов: и мистического и научного. Но мистическое умозрение не могло выйти за пределы постижения Божества в отношении к Нему мира и человека только в самых общих чертах, не могло охватить мира, не понятого научно, ибо цель его не в пересечении естественных об'яснений метафизическими, а в усмотрении метафизического в глубине на-

учно постигнутого естественного. Научное же знание только еще начинало высвобождаться от власти авторитета и традиции, подавляемое привычными общими формулами и малодоступностью для него реального и индивидуального. Для человечества наступала пора двойной истины и двойной жизни. Немногим открыт был путь истинной мистики. Видимость же внешнего единства могла быть сохранена только позитивным богословием от которого отлетал в свою, мирскую сферу расправлявший крылья разум.

XV.

Величие и трагедия средневековья в его неосуществившемся стремлении к всеоб‘емлещему синтезу. Борьба империи и папства, противоречивые построения идеала Града Божьего, разрушаемые его идеей, столкновение и взаимопроникновение религиозного и мирского, надолго разлучающихся в XII — XIII в., усилия и неудачи схоластики и мирского знания — только разные обнаружения основной средневековой проблемы; проблемы, говоря кратко, единства Божеского с человеческим во всех сферах жизни. Смутным томлением по этому единству начинается средневековье в IV — V в., тяжелым и беспокойным сознанием его неосуществленности кончается оно в XIII под радостные гимны начинающего свой победоносный путь мирского.

Неполнота, недостаточность, ограниченность психики, неотчетливость в восприятии высшей идеи Блага не позволяли средневековью даже в эпоху величайшего напряжения и расцвета его сил выразить идею в идеалах и осуществить их, преодолев видимую раздробленность жизни. Последние века средневековья оттого и полны противоречиями и борьбой, оттого и прекрасны в своем волнующемся многообразии, что еще живо стремление к единству и не исчезла угасающая уже вера в близость его. К единству влечет инстинкт, темная стихия жизни, распадающаяся в своем проявлении и жаждущая воссоединения. К постижению - осуществлению единства стремится и

разум, выходя за пределы инстинкта и стараясь его осмыслить. И разум и инстинкт, дети единой не опознанной еще интуиции Высшего Блага, каждый по-своему ограничивают и упрощают их общую цель, в стремлении к единству раз‘единяют, раскрывая многообразие полноты жизни. Инстинкт слеп, но он вечно неудовлетворен, вечно увлекает вперед, чувствуя неполноту достигнутого. Ему нужна помощь разума для опознания своих неудач и определения своих хотя бы временных целей. Разум всегда готов закоснеть в достигнутом, удовольствоваться ограниченным, им „определенным“. Сам по себе он сила консервативная, источник и творец авторитета и веры в авторитет. Разум ведет к окостенению жизни, к закреплению и умерщвлению ее в создаваемых им недвижных „определениях“, „формах“. Ему необходим инстинкт для того, чтобы жить и двигаться. Конечно, различение „инстинкта“ и „разума“, „бессознательной“ и „сознательной“ деятельности духа условно, как условны все наши слова и понятия. Но при всей своей условности и неточности это различение необходимо для понимания исторического процесса в его единстве, многообразии и внутренном борении. Инстинкт и разум находятся в состоянии постоянного взаимодействия и взаиморастворения. Инстинкт преобладает в массовых, „стихийных“ процессах, в области самопроизвольного разрушающего старое творчества государственной, социально-экономической и духовной культуры. Разум полнее сказывается в сознательной и целевой, оформляющей стороне того же творчества. Он отражается в идеологии и развертывает свои силы в культурных верхах, в выделяющемся и обособляющемся от стихийной жизни меньшинстве. В силу раз‘единения разума и инстинкта и сосредоточения преобладающей деятельности каждого из них в разных слоях жизни и общества чрезвычайно важным является вопрос о культурном

общении: о воздействии инстинкта на меньшинство и о распространении опознаваемой меньшинством, „определяемой“ им культуры в живущих преимущественно инстинктом массах. Только еще раз — ни разум ни инстинкт в чистом, беспримесном своем действии отдельно друг от друга не проявляются.

Усилившееся при Карле Великом проникновение духовной культуры меньшинства в широкие круги общества ускорялось и росло в XI в., создавая новые школы и новые культурные центры. В среде самого меньшинства культурная работа в том же XI в. приобрела творческий характер, выражая более инстинктивное культурное творчество в низах феодального общества. Труд меньшинства перестал быть трудом одиночек и мелких групп, создавая культурное общество и общение. Он стал интенсивнее и действеннее. Школы начали перерождаться в университеты. Еще в XII в. на берегах Сены, в „счастливом городе, где учащиеся своим количеством превосходят местных жителей“, соперничали кафедральная школа, школы аббатств Св. Женевьевы и Св. Виктора и многие профессора, с разрешения канцлера кафедрального капитула преподававшие на свой страх и риск „свободные искусства“. В XII в. профессора и учащиеся слились в одну ассоциацию, в „Universitas magistrorum et scolarium Parisiensium“. Естественно появилось деление по специальностям или факультетам: богословскому, медицинскому юридическому и „артистическому“ (от „artes liberales“), а „ректор“ самого многолюдного, распадавшегося на четыре „нации“ факультета „артистов“ встал во главе всего университета, подчинив себе „деканов“ прочих факультетов и захватив права канцлера. Быстро сложилась университетская организация, определилась общая метода преподавания, а учащие и учащиеся благодаря покровительству пап, королей и частных лиц приобрели ряд привилегий и возможность

сравнительно спокойного существования в возникших с конца XII в. „коллегиях“. В начале XIII в. Парижский университет выступает, как авторитетная многолюдная организация, из‘ятая от подчинения светскому суду и получившая закрепление своих прав и привилегий со стороны папской власти. Парижский университет делается богословским центром Европы. Его влияние и слава распространяются вплоть до эфемерной Латинской империи и влекут в Париж англичан, немцев, итальянцев, католиков и еретиков. Философия и богословие излучаются из него на весь север Франции, Фландрию, Англию и Германию. Но изучение права притягивает даже парижан в Орлеан, Монпелье, Болонью, изучение медицины — в Монпелье и Салерно. В половине XIII в. возникает Оксфордский университет, к XIV окончательно организуются Кэмбриджский и Пражский.

Трудно преувеличить культурное значение для всего общества шумной университетской жизни с ее вмешательством в волнующие современников религиозные и политические вопросы, с ее диспутами, с веселыми пирушками студентов. Развивается и усложняется ученая терминология, но не только клирики, а и миряне приучаются обсуждать философски-богословские проблемы на обычном: французском, немецком или итальянском языке, оставляя латынь для систематического преподавания, ученых трудов и торжественных диспутов. Прошедшие богословскую школу проповедники невольно передают своим слушателям новые навыки мысли, сообщают множество разнообразных сведений. На общий под‘ем культурного уровня лучше всего указывает то, что мейстер Эккехарт излагает свою философскую систему в проповедях и так же поступают Сейсе, Таулер и другие. Проповедь делается средством образования в самом широком смысле этого слова и видом литературного творчества, т. е. живым элементом культуры.

В начале XIV в. мирянам доступна такая энциклопедия знания, как „Божественная Комедия". Бродячие клирики и школяры, „ваганты", веселый и образованный народ, повторяют образы античности, воспевают весну и любовь, отзываются на окружающую жизнь в своих богатых ритмом стишках и сбиваются на вульгарную речь. Они тоже носители культуры, любящие выпить и поболтать, как носителями ее являются „жонглеры", а за ними трубадуры. Но, может быть, еще большим значением обладает постоянное, повседневное общение, случайная беседа на улице, по дороге, в какой нибудь таверне. Из среды мирян выходят самозванные проповедники и проповедницы, о чем то понаслышавшиеся, чего то начитавшиеся. В XII и XIII вв. областях, охваченных ересью, диспуты с еретиками делаются обычным явлением. Но еще сильнее тайная пропаганда еретиков, то фантастов и начетчиков, то учеников Парижского университета.

Клирики, духовники и капелланы, сеют образованность в феодальном обществе. Граф Бодуэн II (1169—1206) Гиснский (Guisne), „желая все знать и не будучи в силах все удержать в памяти, приказал магистру Ландри из Вобена перевести Песнь Песней с мистическим комментарием его к ней". Для графа же досточтимый отец Симон Булонский перевел „Естественную историю", а магистр Годфруа „значительную часть физики". С самого начала XII в. быстро растет научно-популярная литература на французском и немецком языках. Бестиарии, лапидарии, физиологи, „Сидрак", „Placides et Timeo" подготовляют „li Livres dou Tresor" Брунетто Латини. Переводят богословские и моральные труды, хроники, исторические романы вроде „Хроники Турпина", проповеди и Св. Писание, уже в 1119 г. доступное мирянам в Метце. Клирики, часто опережая мирян, пишут новые рыцарские романы о любви и чу-

десных приключениях героев и переносят их из Франции в Германию. В XIV в. множатся переводы из Аристотеля, Цицерона, Сенеки, Саллюстия, Тита Ливия и Светония, появляются —XIV в. деловит—перевод труда Вегеция о военном деле, трактаты об охоте и т. д. Мы не знаем, как и о чем беседовал с монахами граф Бодуэн, но „сенешал“ Жоэнвиль ярко изображает благочестивые и педантические наставления Людовика Святого. С конца XI в. в феодальных дворах южной Франции расцветают своеобразная культура и куртуазный быт, создаются новый стиль жизни и новая поэзия трубадуров. Но эта поэзия похожа на науку. Поэты-министериалы, воспевающие высокопоставленных дам, знакомы не только с мотивами народной поэзии и Овидием. Им известны схоластические различения, их занимают философско-богословские проблемы, хотя и увлечены они веселой наукой любви. Трубадурам не чужда мистика, основные идеи которой они применяют не к жизни души в Боге, а к жизни ее в прекрасной даме. Мотивы народной поэзии и глубокие душевные переживания выливаются в заимствуемые формы, а эти формы творчески переплавляются в новые, художественные, для того, чтобы внешне быть воспринятыми немецким миннезангом, более глубоким и непосредственным в своей лирике. Провансальская культура и поэзия вместе с ересью гибнут в огне и резне альбигойских войн. Но они переживают себя в культуре Франции, в литературном движении при дворе неаполитанских королей и достигают нового расцвета в благоухающем цветке национально-городской культуры Италии — „dolce stil nuovo“.

От двора каролингов через аббатства и школы, через университеты к многочисленным феодальным дворам — к рыцарскому обществу с его культом женщины и любви—ведет путь культуры. Из тех же школ, чрез

посредство клириков, проповедников, вагантов, чрез посредство жонглеров и миннезингеров опускается она в среду городского общества, и Готфрид Страссбургский рассказывает тянущемуся за рыцарством городскому патрициату о чарах куртуазной любви. И чем дальше, тем сильнее взаимодействие с непосредственно подымающейся снизу народной словесностью. В XII—XIII в. средневековая культура является своеобразным и пестрым, но внутренно единым даже в своих противоречиях целым, достоянием широких кругов общества. Неразложимо сливаются античные традиции, приобретения философской и политической мысли, религиозные проблемы, новые сведения, обогащаемые сношениями с Византией и Востоком, старые сюжеты и формы народной словесности, бродячие легенды и новые художественные достижения. Идея государства, питаемая римским и каноническим правом, опускается до последних ячеек общества и в них органически соединяется с новыми элементами и формами государственности, творимыми самою жизнью. Борьба империи с папством, столкновения папства с сопротивлением коллегии кардиналов, соборами и национальным государством, противоречия моральных и религиозных проблем потрясают все общество. Религиозное воспринимает в себя мирское, принципиально его отвергая; мирское преображается религиозным, себя ему противопоставляя. Религиозный идеал все еще возглавляет жизнь, но мирской уже предчувствует свое торжество и блестящее раскрытие. Поэт требует „у неба прекраснейших звезд, у земли величайших наслаждений". До XII в. на брак смотрели практически: в жене искали не друга и возлюбленную, а здоровую хозяйку и любовницу, ждали от нее хорошего приданого. Брачную любовь понимали грубо-элементарно или относились к ней с осуждением, видя в ней уступку греховной природе. Вне брака лю-

бовь сводилась к чувственному наслаждению, и рыцарь искал себе любовниц среди своих крепостных. С XI в. он уже с вожделением взирает на жену своего товарища, а в феодальном обществе женщины становятся законодательницами хорошего тона и музами поэтов. Поэт-министериал, почерпая вдохновение в античности и неистребимом, вечно живом очаровании стихийной весенней любви, отраженной народною песнью, чеканит новые формы любви—почтительного служения высокопоставленной даме. Недоступная, она возносится на пьедестал богини, у подножия которого певец, забывая о ней, лелеет свое чувство любви, неустанно любуясь им. Любовь становится тоньше и женственнее, и в произведениях искусства идеал красоты приобретает нежность, томность и мягкость. И в эти новые формы выливается любовь рыцаря, сочетающего жажду героических подвигов со служением прекрасной даме. Жажда подвигов вырождается в искание приключений и увлечение новыми фантастическими рыцарскими романами. В поэзии трубадуров любовь становится условной, превращаясь в этикет. Она попрежнему не связана с браком, а течет параллельно ему, воодушевляя и углубляя душевную жизнь. Но она не может не перерождать и семейного идеала. „Бедный Генрих“ по любви женится на своей крестьянке, ради него готовой отдать жизнь. Разница положения не мешает идиллической любви графского сына Галерана к прекрасной Фресн, и неожиданно обнаружившееся высокое происхождение Фресн оправдывает в глазах читателей романа неравный брак. Вольфрам фон Эшенбах мечтает о радостях семейной жизни. Вальтер фон дер Фогельвейде знает здоровую, полную жизненного аромата страсть мирянина, а народная песня вечно возвращает к глубоким истокам любви и жизни.

Всякое определение идеи разумом — и в современности не менее, чем в средние века—приводит к неко-

торому ее ограничению и омерщвлению, превращает ее во внешнюю норму, в традицию, в авторитет и об'ект веры, вытесняемый лишь неодолимым движением инстинкта, принуждающего разум к новому определению. Гнетущая сила традиции или авторитета слабее там, где полнее движение инстинкта, и там, где движимый инстинктом разум „определяет" свою природу такими широкими нормами, как „вечное движение", „безконечный прогресс" и т. п. Эти „определения" тоже „традиции", тоже „авторитеты", но они ослабляют значение более частных определений, подрывают веру в их абсолютную, а часто даже и приблизительную ценность, порождая интеллектуальную и моральную пошлость эволюционизма. Для средневековья, в отличие от современности, характерно отсутствие определения разума в „эволюционном" смысле. Средневековье верит в абсолютную истинность даваемых разумом „определений" идеи, в полную ее постигаемость и осуществляемость, вместе с „дурной бесконечностью" отвергая всякую относительность своих „форм". Поэтому по природе своей оно явственнее тяготеет к норме, традиции, авторитету, чем не опознавшая в „дурной бесконечности" своего авторитета современность. В этом смысле показательно отношение поздней античности и раннего средневековья к традициям, римской и германской, формализм мышления, который частично начинает преодолевать уже каролингская эпоха. Римская и германская традиции, поскольку они осмысляются и „определяются", предстают, как нечто внешнее, священное. Внешним характером до самого конца средневековья обладает традиция в Италии, подавляя богатством своим силу толкающего разум инстинкта. Как внешнее ярмо, пытается сбросить с себя романскую традицию германский дух. И все таки традиции прошлого разрушаются и чрез разрушение усваиваются и творчески перерабатываются, старые „опреде-

ления“ отцов заменяются новыми. Но эти новые сами тотчас же становятся традициями и авторитетами, воспринимаются и воздействуют так же, как прежние, хотя и очевидно существенное различие между извне данною традицией и завершающей творческий процесс „формой“, между метром каролингского поэта и художественной строфой миннезанга, пока и поскольку она сама не стала традиционною. Власть „формы“, т. е. и формы собственно и формы - традиции (в раз'ясненном сейчас смысле этих понятий), как разных проявлений одной и той же основной черты психики, прослеживается во всех сторонах средневековой жизни и мысли, не только в схоластике. Социально-экономические и политические отношения тяготеют к быстрому закрепощению их в „обычае“, и только что возникший город выливается в феодальные традиционные формы и в новые, им создаваемые, которые тотчас же стремятся окостенеть. Государство осмысляется, как феодальное. Правосознание до XII в. целиком живет в формализме и символизме традиции, сменяемой возрождающейся античной. Форма застилает содержание и самодовлеет, как часто самодовлеет и диалектическая техника, уродующая труды поздних схоластиков. Можно принести ложную клятву над ящичком с реликвиями, если предварительно реликвии из него вынуть. И никого не удивляет, что страж прекрасной Бланседлор считает себя обязанным выполнить требование Флоэра, т. е. изменить своему государю: он, хотя и неосторожно, но принес Флоэру вассальную присягу. Только оценив это, можно понять все значение таких актов, как инвеститура, коммендация, и таких явлений, как символизм судопроизводства, искусства, религиозности, „проповеди примером“.

Опускаясь в низы общества, культура становилась для них традицией. Но низы творчески ее осваивали, сливали со своими традициями и в разрушении сози-

дали новые формы. Как идеал Града Божьего, так и идеал государственного единства предносился средневековью в виде отвлеченной и нереальной традиции, идущей от римского прошлого и феодального быта. Оттого то он и воодушевляет на безграничные, нереальные завоевания, увлекает Плантагенетов, Штауфенов, Карла Анжуйского и даже Филиппа IV Красивого к мечтам о мировой державе. Все мировые планы рушатся, государственное строительство на началах феодализма оказывается непрочным, и даже норманнам удается достичь более действительных результатов лишь в Италии, где королевская власть могла опереться на новые экономические силы, и в Англии, где она сведена была к положению власти национальной. До XII — XIII в. государству в общем чуждо сознание того значения, какое может иметь для него торгово-промышленное развитие, как чужды ему идеи внутреннего государственного строительства (что доступно феодалу-помещику) и национального единства. Процесс внутреннего перемешивания феодального мира выходит за пределы государств и наций. Только с XII в. увеличивающаяся остойчивость жизни и психики, вызванная отливом наиболее подвижных элементов в крестовые походы и колонизацию, начинает способствовать тому, что экстенсивное проявление жизненной энергии (в частности—в государственном строительстве) переходит в интенсивное.

Уже в империи каролингов заметно сильное торговое движение, сосуществующее и переплетающееся с войнами и набегами. Норманны, даны, шведы, норвежцы и сами франки поддерживают торговые связи империи с Балтикой. Реки и старые римские дороги служат торговыми путями, соединяющими среднюю Европу с севером, славянским востоком и Византией. Через Альпы, через итальянские, а позже и южно-французские города лежит путь на выходящий к Средиземноморью глубокий

Восток, в ту же Византию, в Сирию и Египет. Торговые связи с Востоком не порываются даже в периоды самой напряженной борьбы с сарацинами, а успехи крестоносцев, возможные только благодаря участию в походах итальянских городов, обогащают эти города, давая им опорные пункты на Востоке, временно делая Венецию госпожей положения в Латинской империи. Рядом с этою „мировою" торговлею расцветает и местная; рядом с ярмарками или „мессами"—при каролингах в Сен-Дени, с XII в. в Шампани и других удобных для обмена пунктах — возникают небольшие местные рынки: в старых городах, под кровом аббатств, на пересечении торговых путей. В это торгово-промышленное движение вовлечены местные элементы, частью несвободные, частью полусвободные и свободные жители более или менее значительных центров. Вплоть до XII в. торговля преобладает над ремеслом и экономическая жизнь в целом сосредоточена на земледелии. Торговля и промышленность обрабатывающая не являются органическим элементом хозяйственного быта больших политических соединений. Нет крупных сплачиваемых экономически групп, и социально-политическое строение общества покоится не на ремесле и торговле. Торговля еще не может стать связующей большое целое силой. Она не уменьшает, а увеличивает разделение общества. Она по природе своей столь же интернациональна, сколь интернациональны папство, империя, крупное государство, планы Генриха VI или Плантагенетов. В обществе с сильным тяготением к лучеобразному строению, не осуществившем наметившееся в сознании деление его на клир, военное сословие и крестьянство, как деление горизонтальное, купцы, по существу своему стоявшие вне обособленных мирков и государств, не могли замкнуться, как особый класс, в узких пределах данного феодального образования и стать началом поли-

тического или национального об‘единения. Традиция феодальной лучеобразности им не подходила. Они приспособляли для своих задач традицию горизонтального общения, разрушавшую всякое замкнутое единство. В эпоху внутренних неурядиц, войн и грабежей на суше и на море, купцы сплачивались в военные караваны, в „компании“, „ганзы“ или „гильдии“, связуемые ассоциативным началом вообще, торговым и религиозным моментом.

Ганзы и гильдии не распадались по достижении вызывавших их образование целей, по окончании данного торгового предприятия. Их уже скрепляла создавшаяся форма быта и деятельности. Они прирастали к земле, как опоре своей, селились в удобных для торговли старых городах, во вновь появляющихся в связи с потребностями торговли „портах“ или эмпориях. А город уже существовал, как некоторое, трудно-определимое бытовое единство, аналогичное, а иногда и родственное связываемому общей алльмендой селу, как административно-судебный и церковный центр. Рынок делал его центром хозяйственным, хотя бы и скромным и распространявшим свое влияние на ограниченный округ. Селившиеся под стенами или за стенами города купцы и организации их способствовали появлению и расцвету ярмарок и рынков, вызывали к жизни новые промыслы и профессии. Там, где купеческий элемент был значителен и силен, он сильнее всего содействовал перерождению старого административного центра в более или менее политически независимую самоуправляющуюся общину, которая узурпировала феодально-государственные права графа, епископа, шателена. Под влиянием купцов и потребностей рынка старое обычное право сменялось новым „городским“, старая община, где она существовала, перерождалась в городскую. Купцы же ранее других классов стали во главе упра-

вления городом и утвердились над ним, превратившись в городской „патрициат“ и впитав в себя часть феодального дворянства. Ниже купцов росло местное ремесленное население, в XII в. также распадавшееся на ассоциации: на цехи, „ремесла“ или „искусства“. Оно крепче купечества связано было с местным городским рынком, с ограниченными интересами городского хозяйственного округа, и этим отличалось, как от купцов, так и от вовлеченных в организуемые купцами же промыслы работников. Таким образом город, несмотря на свое бытовое, правовое и политическое единство, достигаемое им постепенно и в разных местах в разной степени, скрывает—опять таки в зависимости от условий в различной мере—исконные противоречия, погасавшие в острые моменты борьбы со старыми феодальными властями и за преуспеяние родной общины, разгоравшиеся вместе с его ростом и освобождением.

Городской патрициат прирос к земле, связав себя со своим городом бытовыми, хозяйственными и религиозными интересами. Но все таки город для него был лишь исходным пунктом широкой торговой деятельности, и вплоть до XV в. жизненное начало патрициата заключалось в экстенсивной внешней торговле, сплетаемой с городом не столько рынком, сколько организацией кустарного производства на сбыт. Этим об‘ясняется политика руководимого патрициатом города и самого купечества: купеческие союзы, захватывающие купцов из разных городов, городские союзы, из которых самый крупный — немецкая Ганза, войны, подобные вековой войне Венеции и Генуи. Этим же об‘ясняется слабость большинства городов, обнаружившаяся в их столкновениях с государственной властью. С другой стороны, те цехи, которые связаны были с местным рынком, естественно замыкались в интересах своего городского мирка и определяли характерный патриархально-ремесленный

тип средневековой городской жизни с ее мелочным контролем над производством и сбытом, заботами о потребителе, цеховой монополией (Zunftzwang) и т. д. Экономические цели патрициата выводят город за пределы его стен и даже за пределы политических и национальных единств, препятствуя тем возможности национально-политического строительства на почве, казалось бы, естественного союза городов. Экономические цели местного ремесла мешают самому об'единению ряда городов, замыкая жизнь каждого из них в узкую сферу его территории, незначительной во всей средней Европе, охватывающей иногда старые графства и даже маркезаты в Италии. В местном цеховом ремесле и местной цеховой торговле наиболее ярко сказывается действенность об'единяющих и обособляющих ассоциативных начал. В них главный источник корпоративного городского духа, его силы и слабости, самосознания города, как привилегированного корпоративного целого. В них же очевиднее тяготение средневековья к застыванию в форме, к прочному укладу и типу жизни.

Происхождение средневековых городов сложно и разнообразно. Не менее сложно и разнообразно в них самих взаимоотношение различных групп и классов, сливающихся, несмотря на борьбу и противоречия, в одно целое. Оно связано с происхождением города, с его географическим положением, с окружающей его средой и „случайными" условиями. Не существует одинакового для всех политического и хозяйственного строя; и даже в городах, основываемых сеньёрами или государями по типу той или иной городской хартии: Руанской, Лоррисской и т. п., царит пестрота и своеобразие отношений. А все это определяет и разнообразие отношений между городом и государством. Наряду с самостоятельными итальянскими республиками, из которых некоторые, как Венеция или Генуя, в пору своего рас-

цвета приближаются к типу средиземноморского государства, или с почти отрывающимися от Германии ганзейскими городами стоят могущественные фландрские общины, колеблющиеся между Францией, Англией и фландрскими графами, „коммуны“ и „города буржуазии“ во Франции, мелко-ремесленные города средней Германии. Иным городам удается встать в непосредственное отношение к императору или королю, другие под властью французского короля быстро теряют свою политическую независимость или никогда ее не достигают. За городскими стенами идет сначала глухая, потом шумная и кровавая борьба слагающих город элементов. Вырвавший власть у феодалов городской патрициат заполняет городской совет или городские советы и захватывает в свои руки городские должности. Но он встречается со стремлением к власти других, низших слоев городского населения, и „тощий народ“ вытесняет или ограничивает влияние и права „жирного народа“. В эту упорную борьбу с XIII в. в крупных торговых городах вмешиваются эксплуатируемые патрициатом низы, рабочие, занятые в кустарных производствах. Естественно, что там, где сильна государственная власть, город, угнетаемый ее фискализмом и не умеющий наладить правильного городского хозяйства, слабеет. В Италии, а частью и во Фландрии социальная борьба пролагает путь власти одного — сеньёрии; во Франции и позже в немецких княжествах—порабощению города центральною властью.

Итак, города не могли служить источником хозяйственного и политического об'единения. В Италии XIII—XIV в. возлагали надежды на отживавшую империю, хотя именно империя не обнаруживала понимания того значения, каким могла обладать для нее новая экономическая жизнь в городах. И Фридрих I и Фридрих II вели борьбу с итальянскими коммунами, а в Гер-

мании искали поддержки не у городов, а у предававших императоров князей. Во Франции, как позже в германских княжествах, началом единства могла стать государственная власть. Со времен Людовика VII (1137—1180) и особенно Филиппа II Августа (1180—1223) французские короли сумели оценить экономическое значение городов, насаждая их в своем домене, их политическое значение—поддерживая сеньёриальные города и коммуны против феодалов, чтобы затем подчинить себе и тех и других. Город мог стать государством путем расширения своей территории и полного подчинения себе других соседних городов, примером чего служат города средней и северной Италии. Такое расширение города вызывалось экономическими интересами крупного купечества или политическими инстинктами захватившего власть сеньёра. Но путем союза городов крупного государства создаться не могло. Одна лишь государственная власть со своими не городскими, а римско-церковными и феодальными традициями в силах была строить общее единство на материальных и идеальных основах городского строя. Тем не менее городская жизнь и городское хозяйство прямо и косвенно создавали ткань новой государственности, перенося центр экономической жизни в сферу денежных отношений. На почве денежного хозяйства стали возможными и новая оплачиваемая бюрократия и наемное войско, впервые появляющиеся в городах. В городах же возникло новое, равное для всех право и раньше всего проявили себя демократические идеалы, отраженные и Марсилием Падуанским и Оккамом. Само расширение понятия церкви в смысле самоуправляющегося единства всех клириков и мирян находит себе поучительную аналогию в религиозном характере городских организаций, в настойчивом стремлении горожан подчинить себе всю местную церковную жизнь, в их гордости своими готическими собо-

рами, в их попытках осуществить христанские идеалы в жизни маленькой и эгоистической ячейки: цеха, самого города. Но в городе с его напряженной экономической жизнью сознание заполонено мирскими заботами: торговыми расчетами, работой и грубоватою шуткою находящей в городе новый приют литературы. „Воздух города делает свободным", но в его узких улицах с нависшими верхними этажами домов почти не видно неба. И в городе средневековой дух уходит в земное, забывает о своих усилиях религиозно-синтетически понять весь мир, обозримый лишь с вершины церковных башен.

В классической стране феодализма, во Франции, феодальная государственность не удалась. Сильнее оказались выросшие в своем маленьком домене и в своей политике исходившие из хозяйства этого домена капетинги. Им, более чутким к хозяйственному и повседневному, удалось установить прочную и глубокую связь с новыми силами, с городским движением, не оттолкнув от себя старых. Не отвлекаясь недоступными для них целями великодержавия, они нашли в своих городах источники доходов, в сеньёриальных—еще и верных, хотя часто предаваемых ими союзников. Не феодалы, а клирики - хозяева, как аббат Сугерий, и худородные люди, да юристы создают капетингскую администрацию, воспитывающуюся на скромном, но реальном деле хозяйственно-государственного строительства и понемногу улавливающую в свою сеть всю Францию. Эти навыки так прочны, что могут пережить и Столетнюю войну и „феодализм принцев". В деятельности собирателей Франции наблюдается счастливый синтез навыков государя-помещика и хорошего хозяина с создающимися формами городской жизни. Но успех капетингов не менее обусловлен традицией королевской власти, поддержанной церковью, все растущим сознанием нацио-

нального единства, и гордостью тем культурным значением, которое после разгрома Прованса альбигойцами приобрел Париж. Уже при Людовике VII смутное чувство национальности воплощается в короле. Победа при Бувине (1214)—победа всей руководимой королем Франции. Эпоха Филиппа IV (1285—1314) приносит с собою пышный расцвет королевской власти, сильной фактически и национально, и делает Францию могущественнейшим государством Европы. И уже при Филиппе IV явственно социальное переустройство страны. Место прежнего лучеобразного строения общества все более заступает новое, горизонтальное. Нация уже предстала организованною в виде „трех сословий“, преодолев феодальное дробление и эгоистическую обособленность городов. Правда, настоящее утверждение национальной королевской власти и полное освоение ею новых сил принадлежит XV в. и проявляется только после иностранного засилия, разрухи и мощного под‘ема национального чувства, на гребне своем вынесшего Жанну д’Арк и вскормившего короля-буржуа Людовика XI. В трудах и смуте Столетней войны рождается новая Франция. Начала ее восходят к XII веку.

В тяготении средневековья к „определенности“, к „форме“ сказывается общность, отвлеченность восприятий и осуществлений идеи, недостаток внимания к индивидуальному и особенному. Отвлеченно мыслятся идея Града Божьего, идеи империи и папства, социального и политического строя. Отвлеченным характером отличается средневековая философия вплоть до полного торжества аристотелизма. Конечно, жизнь конкретнее, но конкретность ее не ценится, воспринимаемая в отвлеченных схемах. Для идей не хватает соответствующих отвлеченных терминов. Их заменяют тем, что конкретное рассматривают, как символ, таинственно возводящий к общему и возносящий в его сферу всякого

прикоснувшегося к реальной действительности. Традиционализм и формализм средневековья тесно связан с „отвлеченностью“ его. Эта „отвлеченность“ ясна в правосознании, не умеющем схватить индивидуальное, в возможности и силе стихийных, массовых движений, в социально-экономических отношениях, определяемых общим для всех обычаем и символическими актами, в единстве потенциально бесконечно-многообразной аморфности. Средневековый хронист до XII в. в общем слеп к взаимозависимости событий, все относя к вечному, а вечное представляя себе отвлеченно и схематично. Даже авторы руководств для исповеди от человека вообще нисходят не к индивидууму, а к рыцарю вообще, купцу вообще и т. д. Восприятие индивидуального сейчас же превращают в восприятие общего, прибегая к традиционному шаблону или символу; новое сейчас же вводят в грани привычного, как вводят город в иерархическую систему феодализма, или лишают его свежести и своеобразия во вновь определяемой форме. Изменившееся деление общества сейчас же начинают считать богоустановленным и оправдывать Писанием. За малыми исключениями не чувствуют чужой индивидуальности, как таковой, не чувствуют и своей индивидуальности. Этим об‘ясняется неустойчивость личности, быстрое проникновение ее при переходе в новую среду идеями и бытом этой среды. Так блестящий магнат Фома Бекет становится князем церкви, кардинал-друг Фридриха II, надев папскую тиару—превращается в его врага. Однако жизнь в отвлеченном не следует считать жизнью слабой и анемичной. Напротив, она полна такою энергией, что часто вызывает полную иллюзию „индивидуализма“. „Отвлеченность“ не исключает ни силы ни глубины переживаний.

На почве синтеза отвлеченной государственности с конкретностью реальной политической и хозяйственной

жизни рождается конкретная государственность. Волнующая городскую жизнь и захватывающая сельское население борьба неутомимо разрушает старые формы, не успевая заменять их новыми. Флоренция напоминает Данте больную, все время ворочающуюся на пуховике в бесплодных стараниях облегчить свою боль: она меняет все—и должности, и государственный строй, и монеты, в середине ноября оказываются уже негодными хитроумно сплетенные ею в октябре законы. В колебаниях и сомнениях начинает осознавать себя и пристальнее вглядываться в окружающее горожанин, а Дунс Скот вносит в философию понятия „этости" (haecceitas), с меньшею четкостью и плодотворностью возобновленное современною нам философией. Все это не причины, а симптомы единого процесса развития, идущего от отвлеченности через длинный ряд конкретизаций и индивидуализаций к тому, что можно назвать индивидуализмом.

Самоуглубление еще не индивидуализм. Исповедь обостряла душевную жизнь средневекового человека. Но ему важно было его личное спасение, не его личные особенности, скорее пугавшие, чем привлекавшие; а в себе самом он видел грешника вообще, борьбу добродетелей с пороками, усилия воли и благодать—все, что, конечно, таким же точно было и у других. Тонкие наблюдения и глубокие открытия касались человеческой природы в целом, не в ее индивидуальных проявлениях. Мистику XII—XIII в. важна не его собственная индивидуальность, а проявляющаяся, живущая в ней „человеческая душа", в которой он разбирается с удивительной чуткостью и проникновенной гениальностью. В своей личной душевной жизни мистики видят жизнь „души вообще". Не чувствуя себя неповторимою личностью, не любя своей неповторяемости, мистик может без колебаний все свое доброе относить

на долю Божества, все злое—на долю диавола и ничего себе самому не оставить. Потому то так и опасен для него пантеизм, преодолеть который нельзя без само-познания и самооценки. И это нисколько не противоречит самозамкнутости, эгоистичности любви большинства мистиков. Для того, чтобы преодолеть эгоизм, надо пережить и перестрадать его. Чрез падение в гордыню лежит путь к самоотречению и самоутверждению в Боге. Не противоречит это и отмиранию у немецких мистиков XIV в. связей с культом и церковью: культ и церковь разрушаются не индивидуальною религиозною жизнью, а самоуглублением коллективного немецкого духа, не смогшего усвоить и претворить в себе религиозную традицию. Приемлющий церковь и культ ее Франциск гораздо „индивидуалистичнее" Эккехарта и „друзей Божьих": он ощущает индивидуальность всякой твари.

То же самое наблюдается и в миннезанге. Умеющие в своих „сирвентах" замечать индивидуальное, трубадуры в любви видят и хотят видеть лишь любовь вообще, в образе своей дамы—даму идеальную. Они такие же „платоники" по духу, как и мистики-певцы Божественной любви, и понятно, что к пониманию и изображению земных отношений они подходят с приемами схоластики и категориями религиозного опыта, черпают эпитеты из богатой сокровищницы культа святых и земною своей поэзией, превозносящею земных женщин, подготовляют расцвет культа Мадонны. В средневековых автобиографиях, если они не сводятся к исповеди и истории „обращения", личность тонет в роде и типе, а сама автобиография сбивается на историю семьи, историю рыцаря и т. п. В эпической поэзии XII и XIII в. характер героев и описаний меняется, но не в сторону индивидуализации, а в сторону новой условности, нового типа и новых рыцарских идеалов.

Миннезанг, только что родившись, уже подчиняется непреклонным законам внутреннего и внешнего стиля. В рыцарской поэзии конца средневековья звучит более богатая гамма, но она типична для класса, а не для личности. Этим и об'ясняется такой живой интерес к идеалу и такая увлекающая сила его, внимание литературы к стилю жизни, к этикету.

Однако процесс индивидуализации сознания совершается. Духовная жизнь позднего средневековья свидетельствует о глубине и большем разнообразии переживаний, которые отражают богатство усложнившейся действительности. А это не может не вызвать быстрой смены и борьбы форм как в рыцарской литературе, так и в литературе городской, воспринимавшей в себя ее элементы. В богатстве, разнообразии и борениях своей жизни поэт—и особенно немецкий поэт—доходит до глубочайших оснований жизни. Он менее художник-мастер, он более страстен и непосредствен, чем провансалец или француз, уже пережившие непосредственность. Гартман фон Ауе, Вальтер фон дер Фогельвейде, Вольфрам фон Эшенбах превозмогают условные рамки стиля. Формально—послушные ученики французов, лишенные их чувства художественной формы, они ярче своих учителей раскрывают непосредственность и богатство своих переживаний. В пределах придворного эпоса Вольфрам с большею глубиной и внутренней правдой, чем Кретьен де Труа, подходит к религиозно-моральному идеалу рыцарства. Готфрид Страссбургский тонким, хотя и терпким анализом страсти разлагает грезу рыцарской любви, а Вальтер обнаруживает какие-то внутренние устои утверждающей себя в приятии мира личности. И как ни груба сатирическая, как ни банальна морализирующая литература XIII—XIV в., в них проявляются нравственные основания жизни и быта. Уже Абелард с некоторым самолюбованием говорит о себе и своих

талантах, а Иг из св. Виктора не чужд горделивому сознанию своей учености. В XIII в. Жоэнвиль любит порассказать о себе, минорит Салимбене без смущения вплетает в хронику сообщения о своей родне, своих удачах и неудачах, даже о том, где и как удалось ему хорошо поесть. Растет интерес к своей личности, осознаваемой в отвлеченной, но глубокой внутренней жизни, а это индивидуализирует и самое жизнь. Начинающая познавать себя, свою индивидуальность личность обнаруживает более острый взгляд в наблюдении внешнего мира. У Генриха фон Фельдеке герои от любви потеют и дрожат; у позднейших миннезингеров описания не только изящнее, а и индивидуализированнее. Оттон Фрейзингенский стремится к об'яснению и указанию связи событий. Но он кажется бледным по сравнению с Фроэссаром, рисующим живых людей. Тот же Салимбене удивляет остротой своего взгляда, меткостью своих наблюдений и характеристик, сочным своеобразием языка. С подлинным мастерством описывает безымянный жонглер нежную любовь Окассена и Николет и легкими акварельными красками набрасывает их образы. Авторы фаблио умеют передать какие-то очень характерные черты скептика-мужика или ввести читателя в семейную обстановку кюре и его сожительницы. Миракли и фарсы отражают городской быт и рядом с условными фигурами императора или папы резко очерчивают живой образ торгующего на ярмарке купца. А какой-нибудь переводчик Овидиевого „Искусства любви“, приспособляя его к современным нравам, знакомит с ними не хуже славного проповедника Бертольда из Регенсбурга. Так параллельно вырождению поэзии XIII в. в скучный аллегоризм второй редакции „Roman de la Rose“ развивается восприятие реального и конкретного.

Рост „индивидуализма“, т. е. самоопределения и, следовательно, противопоставления себя всему внеш-

нему: традиции, форме, миру, рост осознающей себя в богатом разнообразии жизни личности является существеннейшим моментом в процессе творческого саморазложения средневекового общества. Личность осознает основы жизни в себе самой и как свои, получая благодаря этому „свободу“ к дальнейшему их развитию. Выделяя себя из окружающего, она точнее наблюдает его, погружается в полноту конкретного, непонятного и неосуществимого без индивидуализма. Ведь сама конкретизация отвлеченного и, значит, его реальное и прочное раз‘единение уже путь к индивидуализму. Но в глубочайшем своем религиозном проявлении—в мистике стихия жизни ограничена была общим и отвлеченным, бессильная далее развивать платонизм. В познании она обращалась к реальному, еще не преображенному Божественным миру; в наиболее напряженном своем проявлении — к действительности: к государственному и социально-экономическому строительству, к „Frou Werlt“. Как империя - Град Божий вырождалась в империю-мировую державу, как папство - религиозная сила стремилось стать силою политической, так идеал религиозной любви перерождался в идеал любви земной. Но земная любовь в миннезанге одухотворялась и приобретала черты небесной, окружая женщину нимбом святости. У поэтов „dolce stil nuovo“, у Данте земная мадонна уподобляется Мадонне-Марии и в вечно-женственном открывается София. Обожение земного последний отблеск уходящего в вечную жизнь средневековья и смутное предчувствие лучезарного будущего, заглушаемое громкими звуками земных песен.

„Что мне делать в раю, я совсем не желаю туда идти; мне нужна Николет, моя нежная подруга, которую я так люблю. Ведь в рай идут только те люди, которых я вам сейчас назову. Туда идут старые попы, убогие и калеки...., и те, кто ходит в лохмотьях, истрепанных капюшонах, и те, которые босы и наги и оборваны.

кто умирает от голода, холода, жажды и всяких лишений. Все они идут в рай, но мне с ними там нечего делать. Я хочу попасть в ад. Туда идут добрые, ученые и прекрасные рыцари, погибшие на турнирах или в блестящих войнах, и хорошие солдаты и свободные люди. С ними хочу быть и я. Туда же идут и нежные, благородные дамы, у которых два или три возлюбленных, кроме их собственного мужа; идет туда золото, серебро, пестрые ткани и дорогие меха; идут туда музыканты и жонглеры и короли мира. С ними хочу быть и я, пусть только Николет, моя нежная подруга, будет со мною *)".

*) Об Окассене и Николет. Пер. М. И. Ливеровской. Спб.— Москва. 1914. Стр. 11.

ОГЛАВЛЕНІЕ.